Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Première séance du *Cours*
(mercredi 19 novembre 1997)

Depuis que j'ai proposé le syntagme le partenaire-symptôme, on utilise, dans le Champ freudien, le mot de symptôme en apposition. X tiret symptôme (X - symptôme).

X-Symptôme

Cette formule commence à s'imposer dans notre usage. C'est une formule miracle qui a la vertu de réveiller des concepts fondamentaux de la psychanalyse. Vous mettez tiret symptôme après ce que vous voulez et ça devient tout de suite beaucoup plus intéressant. Vous feuilletez un dictionnaire de psychanalyse - qui se multiplient on m'a dit - et aussitôt ça se met à gambader, à s'allumer, à sautiller pour peu que vous transformiez tout ça en symptômes.

Alors ça commence ! Je me suis promené pendant ces vacances et j'ai commencé à voir s'allumer très loin d'ici des petites lumières, tiret symptôme. J'enregistre, c'est-à-dire que j'assume, j'assume même à fond, j'assume jusqu'au bout, j'assume ce que j'ai dit et même les conséquences de ce que j'ai dit et même quand ce sont d'autres qui le disent. Et c'est la seule façon d'être sérieux. L'autre façon, je veux dire celle de ne pas être sérieux, d'être dilettante, ça serait de dire : je n'ai pas voulu ça. Cette façon est permise à tous, sauf à un psychanalyste.

Je pose ça, qui est un peu extrême, enfin c'est plus beau comme ça, c'est plus héroïque, je pose qu'un analyste est responsable de ce qu'il a voulu dire, et de ce qu'il n'a pas voulu dire, mais qui a été entendu. Et c'est dans ce sens que l'analyste serait celui dont la responsabilité à l'endroit de sa parole est radicale. Ça veut dire qu'il a à répondre non seulement de ce qu'il dit mais encore de ce qu'il laisse entendre. Et ce qu'il laisse entendre, il lui revient de le calculer. Là, on peut dire que c'est ce qui définit l'analyste : il calcule ce qu'il laisse entendre par ce qu'il dit. C'est ce qu'on peut appeler l'interprétation.

J'ai donc, par le syntagme du partenaire-symptôme, laissé entendre que le symptôme pouvait être mis en apposition à un, donc à des concepts de la théorie analytique, à des mots de son vocabulaire.

Alors est-ce à dire que c'est toujours indiqué ? C'est plutôt - là je suis bien obliger de faire une réserve - ce qui est à voir dans chaque cas. Le transfert-symptôme, identification-symptôme, jusqu'où faut-il étendre ça, est-ce indiqué ? Ça n'est certainement pas toujours indiqué de faire cette opération miracle. Mais le faire c'est au moins se poser la question, à ce propos, de savoir si ça convient ou pas. Et pour s'en poser la question, il faut bien formuler, c'est-à-dire appliquer la formule X tiret symptôme.

L'apposition de symptôme a un terme n'a pas un sens univoque. Elle peut signifier l'identité, que ce terme est symptôme, l'équivalence que ce terme vaut comme symptôme, ou encore l'appartenance de ce terme X à l'ordre du symptôme. L'ordre du symptôme ai-je dit, est-ce une façon de dire que je doive retenir ? Il me semble que je ne peux pas faire autrement que de le retenir, dès lors que je met le symptôme en apposition. Mettre le symptôme en apposition met à l'horizon l'ordre du symptôme. Par le seul fait de me servir du terme de symptôme, en apposition, j'en fais un adjectif, je le mets en apposition adjectivale, j'en fait une propriété, un attribut. Puis- je éviter de créer l'ensemble correspondant à cette propriété, ou la catégorie, ou la dimension ? Et donc je me vois contraint de parler de l'ordre du symptôme.

Là il n'y a rien d'héroïque, je le puis d'autant plus que c'est précisément à ce rang-là, d'ensemble, de catégorie, de dimension, que Lacan a élevé le symptôme, au rang des trois catégories ou registres ou ordres qui lui ont servis de répartitoire - pour employer un terme de Damourette et Pichon - du vocabulaire psychanalytique - le symbolique, l'imaginaire et le réel.

Le symptôme est susceptible selon Lacan, dans un moment de Lacan, de venir dans cette série auguste, en quatrième - le symbolique, l'imaginaire, le réel et le symptôme. Et c'est d'ailleurs pourquoi il peut en effet être mis en apposition, là où c'est indiqué, comme le symbolique, l'imaginaire et le réel ont un usage adjectival, courant. Il parle du symbolique comme d'un adjectif, aussi bien que d'un substantif, de l'imaginaire et du réel, de la même façon. Et donc cette apposition du symptôme en fait une sorte, une espèce, de l'adjectif.

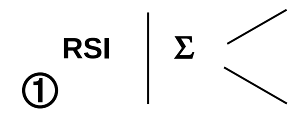
Le geste de Lacan, le grand geste de Lacan, avec lequel il est entré dans le bric-à-brac psychanalytique, c'est le grand geste de Moïse partageant les eaux. Ceci est symbolique, ceci est imaginaire. Et restait, d'emblée, le réel. Et d'abord pour Lacan le réel ce n'est rien. C'est le dehors de l'expérience analytique, ce qui reste à la porte. Et ce reste est fécond. Ce qu'il indexe dans l'expérience et dans la théorie analytique ne se laisse réduire à aucun des deux autres registres. C'est ce dont Lacan a fait, enfin à le lire maintenant, une expérience. Le réel, ce dehors de l'expérience a en fait imposé sa présence dans l'enseignement de Lacan, son instance, son insistance et il a commencé à lui faire place, à le loger avec l'*Éthique de la psychanalyse.*

Ce réel d'abord rejeté, d'abord à la porte, sur le seuil, comme une sorte de pauvre aporie, à la porte du Banquet, c'est ce réel qui travaille l'enseignement de Lacan et on peut dire que c'est au principe même de son progrès, au principe même de son inquiétude, de son reste à dire. Le reste à dire de Lacan, qui l'a motivé à remanier ses catégories, ses formules, ses schémas, jusqu'à égarer le psychanalyste de bonne volonté, formé ailleurs, qui ne s'y retrouve pas dans sa terminologie, je dirai plus tard de qui il s'agit. Le reste à dire de Lacan trouve sans doute son principe dans cette instance du réel.

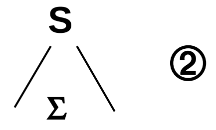
Lacan, pour le loger, est allé jusqu'à déplacer dans son répartitoire un terme de son algèbre, petit *a,* de l'imaginaire au réel, pour essayer de loger là dans l'objet petit *a,* par l'objet petit *a,* par cette écriture, d'y loger le réel, en quelque sorte pour l'apaiser, pour pouvoir l'appareiller dans la ronde des discours.

Seulement petit *a,* tout réel qu'il soit, avec son adjectif, réel, dont une fois là j'étais là, Lacan a surpris son auditoire : " Vous croyez qu'il est imaginaire, et bien non je vous apporte qu'il est réel ", à partir de maintenant, il n'a pas dit à partir de maintenant, c'est ainsi, là c'était de l'ordre du pouvoir de la parole, le petit *a* réel n'a pas suffit, et on peut dire qu'il lui a fallu enfin amener le symptôme, l'ordre du symptôme, pour loger le réel, et encore.

Ceux qui fréquentent le dernier enseignement de Lacan savent son caractère aporétique, non conclusif et qu'on ne peut y accéder sans construire. Et le symptôme est, dans ce dernier enseignement, un terme qui reste errant. Il se présente, ce symptôme, premièrement comme un plus un dans le ternaire fondamental, que ce soit en temps que quatrième rond nécessaire à nouer sur le mode borroméen les trois autres champs ou ordres représentés d'eux-mêmes par un rond, ou qu'il soit considéré comme nécessaire si le nouage des trois vient à défaillir. Donc deux possibilités essentielles : ou bien en quatrième ou en suppléance d'un défaut de nouage des trois.

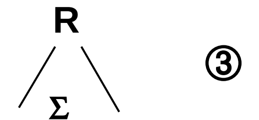


Deuxièmement, le symptôme est, à certains moments, logé, dans le premier enseignement de Lacan, celui qui n'est pas ultime, à l'enseigne du symbolique et spécialement quand il est classé comme une formation de l'inconscient.



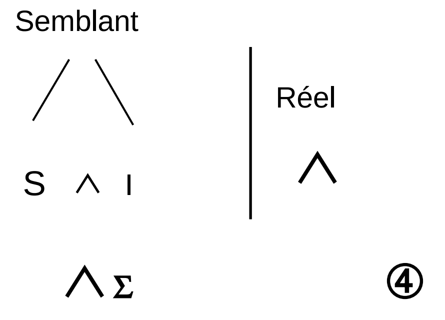
Ce que Lacan, dans son enseignement ultime, ne dément pas de façon permanente.

Troisièmement, le symptôme est également logé, à l'occasion, dans le registre du réel.



③

Et on se poserait la question de savoir s'il a affaire à l'imaginaire, ce qui n'apparaît pas pour l'instant, sinon sous la forme suivante, et je dis bien quatrièmement, sinon sous la forme suivante qui réunit le symbolique et l'imaginaire, ensemble, sous la catégorie du semblant.



Il y a en effet une distribution des catégories de Lacan, qui permet - et ce dès *l'Ethique de la psychanalyse*, dès l'émergence comme telle de la catégorie du réel à l'intérieur de l'expérience analytique, dès ce moment, il y a une distribution des catégories qui permet de réunir le symbolique et l'imaginaire par rapport au réel. Et c'est alors que la question se pose pour le symptôme de savoir s'il s'inscrit au registre du semblant, s'il réunit symbolique et imaginaire par rapport au réel, ou s'il y a lieu de l'inscrire sous l'enseigne du réel ou encore d'en faire un supplément à ce binaire du semblant et du réel. Et dans cette position de supplément, par rapport à ce partage, il peut être éventuellement médiation entre le semblant et le réel.

Voici dans son caractère aride, sec, pas descriptif, une mise en place sommaire qui nous servira à repérer nos déplacements cette année. Je me garde le droit, vous pensez bien, au fur et à mesure de l'année d'enrichir cette distribution, de la compliquer, voire à l'occasion la corriger. C'est rappeler le caractère problématique, c'est le moins que l'on puisse dire, que conserve le terme de symptôme dans le dernier enseignement de Lacan, et donc ça n'est pas excessif, présomptueux, de considérer qu'il y a place là, place laissée pour construire ou pour inventer dans ces décalages et ces trous que laisse cet enseignement.

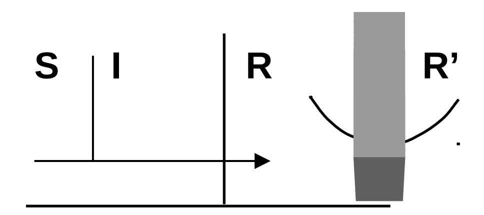
Alors pour avancer un petit peu dans notre introduction, occupons-nous - c'est ce que je propose - de notre usage du mot symptôme, de ce à quoi il nous sert. À ce propos, je rappelle, pour ceux qui étaient là l'année dernière, que j'avais annoncé mon intention de réfléchir sur l'usage comme tel. Sur le concept même de l'usage, de l'instrument, qui a évidemment rapport avec le symptôme, ne serait-ce que par un horizon qu'ouvre Lacan, c'est de savoir y faire, ou de savoir faire - j'ai fais la différence l'année dernière - avec le symptôme. Et donc comme si à l'horizon il n'y avait rien de mieux qu'un certain usage.

On ne peux pas dire, si on y songe, qu'on ait beaucoup utilisé le concept de l'usage, dans notre milieu, et même d'ailleurs semble-t-il ailleurs dans la psychanalyse, ailleurs que dans notre milieu, enfin même si nous sommes au milieu il y a quand même des ailleurs. L'an dernier, en compagnie d'Éric Laurent, j'ai regardé avec lui le monde contemporain, les symptômes naissants, déjà assez fortifiés, prenant consistance, et nous avons amené des objets ici qui étaient pour moi nouveaux, du moins dans cette enceinte. Il faut constater que nous avons encore peu incorporé cet objet à construire lui aussi, qui est la psychanalyse des autres. Je veux dire celle qui est pratiquée et qui est conceptualisée par les autres, et si Éric Laurent n'avait pas amené ici madame Cavell, qui est fort marginale, il faut dire, dans ce mouvement, ça aurait peut-être été absent.

Donc je dis dans notre milieu mais je prend en compte ceux que j'appelais les autres. Alors pour ce qui nous concerne, le structuralisme nous a habitués à penser que c'est la structure qui nous utilisait, à ses propres fins, pour se réaliser et rien n'est plus probant à cet égard que cette charte que constitue la première page des *Écrits*, la première en tout cas qu'on lit après l'ouverture du recueil, la première page du "séminaire de la Lettre volée ", donc page 11 de l'édition courante.

Là il ne s'agit pas d'usage, il s'agit de prise. C'est le symbolique qui prend le réel, ici l'organisme humain, et quand Lacan dit " organisme ", à la différence de " corps ", c'est régulièrement la dimension réelle qu'il vise. Le " corps " est déjà appareillé par l'image, le " corps " est déjà lié à forme, " corps " appelle âme, en tant que forme de ce corps, selon sa définition aristotélicienne qui reste largement valable, sinon toujours, dans l'enseignement de Lacan.

Là il s'agit donc du symbolique en tant qu'il prend le réel, par les biais de l'imaginaire. La répartition de départ, bien distincte de celle-ci, est en effet celle qui distingue le symbolique par rapport à l'imaginaire et au réel et qui à l'occasion fait de l'imaginaire la médiation du symbolique pour s'emparer du réel, c'est-à-dire le symboliser de telle sorte que le réel qui n'est pas atteint, lui, reste carrément en dehors et il y a à cet égard, dès lors que le symbolique est supposé prendre le réel, le symboliser en l'annulant, dans sa particularité, on est obligé d'en distinguer, j'en ai jadis parlé, un réel tout cru, pas cuit par le symbolique.



La différence que j'improvise là du cru et du cuit peut se recommander bien entendu de l'ouvrage du structuraliste en chef Claude Lévi-Strauss.

Alors le symbolique lacanien, le premier, c'est ça. Une instance qui prend, qui capture, qui domine, qui règne, pas une instance abstraite, pas le moins du monde, c'est une instance parfaitement concrète, au sens de Lacan, dans la mesure où il l'incarne - pas simplement qu'il l'illustre - mais enfin le symbolique c'est une chaîne signifiante. Bien entendu c'est aussi la synchronie des signifiants, le trésor, mais le symbolique en tant qu'il prend, c'est une chaîne signifiante. La loi et les prophètes du premier Lacan, celui qui prend aujourd'hui bien au-delà de ce milieu, cette chaîne signifiante, symbolique, c'est la loi. Comme dit exactement Lacan : " C'est la loi propre à cette chaîne qui régit les effets psychanalytiques déterminants pour le sujet ". Ces effets qui sont : forclusion, refoulement, dénégation.

Le déplacement du signifiant, celui qu'illustre le conte d'Egard Poe, le déplacement du signifiant commande, et le sujet est montré, est exhibé comme prenant la file et soumis, exactement asservi, à la loi propre du symbolique. Le sujet est aussi bien l'objet asservi. Et le sujet, il faut dire, n'en peut mais. Là, relisez cette page, vous verrez si j'exagère, évidemment il n'y a pas le plus petit interstice où pourrait se glisser un usage. Il y a, on peut dire que cette page incarne, l'inconscient comme discours du maître, ce que Lacan d'ailleurs fera surgir en tant que tel bien des années plus tard.

Le premier enseignement de Lacan illustre de façon forcenée cette domination exercée par la chaîne signifiante inconsciente sur le sujet. Dans cette atmosphère là, amener le sujet qui saurait y faire avec son symptôme - plaisanterie ! - alors que tout ça est mené, comme dit l'autre, d'une main de fer.

Et pour que vraiment il n 'y ait pas là des petits égarés, des qui s'amusent dans les coins, en pensant : bon, c'est comme ça au sommet, mais il y a des petits arrangements à la base, la page se termine pour fermer ça aussi : pas de petits arrangement à la base. " *Cet accent serait prodigué en vain* - dit Lacan - *cet accent* - ici ça tourne et on visse la chaîne signifiante - *cet accent serait prodigué en vain s'il ne servait qu'à abstraire une forme générale de phénomène* - à votre regard, s'il ne servait à votre regard - *qu'à abstraire une forme générale de phénomènes dont la particularité dans notre expérience resterait pour vous l'essentiel*. " C'est-à-dire la particularité n'est pas l'essentiel. Et il ne s'agit pas - et tout son effort est de le démontrer - il ne s'agit pas d'une abstraction, la loi de la chaîne signifiante n'est pas une abstraction. Tout l'effort de Lacan est de montrer comment le jeu de mots, la faute, le malentendu déterminent exactement une existence, sans faille, comme un

axiome. Donc ce n'est pas une abstraction, ce n'est pas une forme générale des phénomènes qui laisserait en dehors d'elle la particularité clinique, là où on pourrait avec un petit effort passer entre les gouttes, savoir y faire, comme l'ultime Lacan le dira.

Alors ce qui est saisissant, c'est qu'il fait une restriction pourtant, c'est qu'il pense présenter la vérité qui se dégage d'un moment de la pensée freudienne. Et duquel - ça n'est pas indiqué dans le texte mais il suffit de suivre la chronologie des *Séminaires* et puis de lire après l'introduction, pour dire que c'est l'" Au-delà du principe de plaisir " dont Lacan pense rendre compte par la domination exclusive de la loi de la chaîne signifiante sur le sujet.

S'il exalte à ce point l'omnipotence de la chaîne signifiante, c'est pour traduire où c'est encouragé par le concept freudien de l'automatisme de répétition auquel il donne sa place. Et s'il a recours au texte d'Edgar Poe, c'est dit-il, pour illustrer cet automatisme de répétition par la chaîne signifiante, par sa syntaxe.

Ce qui est saisissant, à relire du point de perpective auquel nous sommes arrivés l'année dernière, c'est de saisir que ce dont il s'agit avant tout pour Lacan c'est d'évacuer le réel de l'affaire, de ce moment freudien de l'automatisme de répétition. Et c'est encore ce qu'il souligne dans le commentaire qu'il fait de son propre écrit en 1966, il pense avoir montré là que ce qui se répète procède de ce qui n'était pas, page 43. Ce qui veut dire exactement - à le lire dans le contexte - que ce qui se répète dans l'automatisme de répétition ne procède pas du réel, procède de la loi interne à la chaîne signifiante et c'est ce que Lacan souligne en disant : *ça procède de ce qui n'était pas plutôt de que de rien de réel.* Ce rien de réel, c'est là que culmine sa démonstration. La force de scandale qu'a représenté l'enseignement de Lacan à son départ, c'est ça, c'était ce *rien de réel* faisant table rase de ce dans quoi piétinaient, enfin nageaient, pataugeaient, enfin glouglou, les analystes de son temps, pour amener l'impeccable logique du signifiant où la répétition ne procède de rien de réel.

On peut dire qu'il se vante de ne rien supposer de réel pour rendre compte de l'automatisme de répétition. Quel statut, pourtant, donne-t-il au réel ? À ce réel annulé ? Il lui donne *a minima*, dans sa construction de ces petits alpha, bêta, gamma qui ont passionné des générations - je ne sais pas si ça continue, il y a de bonnes chances parce qu'il faut passer par là - quel statut donne-t-il au réel ?

Il lui donne le statut du hasard, rien de plus que le statut de la pièce qu'on lance en l'air et qui retombe pile ou face, puisque c'est à partir d'une suite aléatoire de plus et de moins que finalement il construit son schéma syntaxique. Donc le réel *a minima*, c'est celui de la pièce de monnaie dont on ne peut pas prévoir si elle tombera d'un côté ou de l'autre, mais sur laquelle on peut faire un certain nombre de calculs de probabilités et sur laquelle surtout on peut figer, fixer des groupements de plus et de moins qui, à se compliquer, donnent une syntaxe. C'est un réel tout à fait au fond limité à la contingence, à la pure contingence. Et il faut encore ajouter que c'est une contingence qui n'amène son statut que défini à partir des exigences du symbolique, puisque c'est du symbolique que l'on peut apprendre ce que c'est que l'aléatoire et les exigences qui portent sur l'objet capable de délivrer l'aléa.

Alors c'est amusant, quand on a sucé ces textes des années durant, comme un certain nombre ici, pas tous, c'est amusant de voir en rade, ou plutôt en pierre d'attente Lacan noter néanmoins à propos du brouillon " Projet de psychologie scientifique " de Freud, dont il fait à juste titre le précurseur de cet " Au-delà du principe de plaisir ", que le système " psy ", qui est dans le projet de Freud le précurseur de ce que Freud appellera l'inconscient, comme le note Lacan, le système " psy " ne peut se satisfaire que de retrouver l'objet perdu, mais de ce dont il s'agit ici et qui émerge ainsi, la satisfaction, pas un mot n'est dit, pas une place n'est faite dans la syntaxe, la syntaxe qui fait la loi de la chaîne signifiante. Il ne peut se satisfaire que de retrouver l'objet perdu, ça n'est pas compté au rang de ce qui est déterminant pour le sujet, la satisfaction. De retrouver

l'objet perdu. On montre au contraire ici, quoi ? Tout ça est construit à partir de l'exemple fameux qui roule à travers le monde, bien au-delà de notre milieu, du *fort-da,* qui précisément met en valeur l'indifférence de l'objet.

Alors là tout de même, s'agissant du *fort-da,* il y a tout de même un usage. L'enfant fait usage de cet objet, et il faut supposer qu'il y ait impliqué un certain savoir y faire avec cet objet. Dans le vide laissé par l'absence de la mère, après tout cet enfant, ce petit, invente quelque chose, il s'empare de quelque chose qui est à sa portée, pour le détourner de son usage, pour en faire usage lui, pour y glisser sa satisfaction. Là nous avons, se présente, un usage avec sa marge, et, pour qu'un usage soit caractérisé comme tel, il faut toujours qu'il y ait cette marge où on peut savoir y faire ou ne pas savoir y faire.

Mais ici pourquoi ça n'est pas mis en valeur, ça n'est pas allumé, l'usage à propos du *fort-da,* alors que c'est déjà un certain savoir y faire avec sa douleur ? C'est qu'ici l'usage décalque exactement la détermination symbolique, présence/absence et ça n'est pas l'usage que Lacan met en valeur, c'est la prise de la structure symbolique sur le petit. Et c'est pourquoi en un certain sens se répondent la prise et l'usage. Alors comme ici c'est parfaitement engrené, l'usage est parfaitement engrené sur la prise, on ne voit que la prise, il n'y a que la prise. Et il y a un sujet - c'est ce que Lacan met en valeur - asservi à cette prise. Alors l'objet ? Sans doute il y a l'objet, et l'objet est contingent, ça peut être celui-ci ou celui-là, et l'objet a telle ou telle particularité, mais tout contingent qu'il soit il est saisi, appareillé par la nécessité symbolique et si particulier qu'il soit, sa particularité est annulée par la prise symbolique qui s'exerce sur lui. C'est cela qu'il s'agirait d'interroger aussi cette année, ce point-là, ce joint, en conceptualisant l'usage comme tel, la marge de l'usage par rapport à la détermination symbolique. Et ça conduit à donner à la pratique, à ce qui est une pratique comme telle, et aussi bien à la pratique analytique, ça a conduit à donner à la pratique analytique son sens propre, à en faire une dimension distincte et distincte exactement de la théorie, viser une théorie de la pratique en tant que la pratique est distincte de la théorie. D'ailleurs c'est ce que visait Lacan quand il disait que la psychanalyse était essentiellement une pratique et non pas une théorie de l'inconscient. Il y a là, c'est cette marge-là que je cerne, que j'approche qui est l'enjeu, au moins pour cette année et il faut bien dire que Lacan précisément a tenté de lui faire sa place, en glissant dans la structure elle-même l'élément qu'il appelle l'objet petit *a* et dont précisément le calcul est si difficile au point qu'on puisse le dire exactement et toujours incalculable malgré les prétentions de l'analyste.

Il y a des sagesses précisément, ces sagesses que Lacan triomphant du début minorait, qui se sont précisément constituées un champ là où la théorie n'est pas possible et où seule fonctionne la transmission d'un certain savoir-faire, savoir y faire, et dont la présence, il faut quand même l'admettre, se fait sentir dans l'expérience analytique et dans sa transmission et dans la formation de l'analyste.

Pendant que je réfléchissais à ce que je pourrais amener cette année, donc sur ce décalage de la pratique et de la théorie, qui va demander beaucoup de précautions pour qu'on ne glisse pas à l'obscurantisme, et qu'au contraire on y amène de la lumière, j'étais content de tomber sur cette phrase de Lacan que je n'avais pas pu lire parce que elle n'est pas écrite, c'est quelque chose qu'il a dit et que je mets là comme ça, comme garde-fou, et en même temps comme stimulation, " c'est toujours - a-t-il dit, une fois -, c'est toujours à la pratique que la théorie enfin a à passer la main. " Et bien je voudrais cette année détailler ce passage de la main de la théorie à la pratique.

Lacan l'indique, dans cette phrase et aussi dans son savoir y faire avec le symptôme. Et c'est d'autant plus indiqué que nous avons aussi à apprendre, c'est ce que je me propose aussi, apprendre à parler avec les autres qui ont une autre ou des autres théories, ficelées autrement, après tout qui pratiquent la psychanalyse, où on peut admettre - c'est à étudier, c'est

sous toute réserve - on peut admettre que c'est la même pratique et puis on peut, pas d'objet petit *a,* pas de réel et de symbolique et d'imaginaire, comment font-ils ? On est obligé là d'admettre, si on reconnaît leur pratique, qu'elle se passe de notre vocabulaire. Elle se passe même de la théorie de Lacan où ils prélèvent des pièces et des morceaux. Et donc c'est aussi savoir si, au niveau de la pratique, on peut retrouver un seul monde pour les psychanalystes.

Évidemment ensuite la question est de savoir quel est le langage le plus adéquat pour la pratique. Peut-être que ça conduit à se poser la question : comment leur apprendre le nôtre ? Enfin, c'est peut-être désespéré, aussi, mais ce serait une noble tâche.

En même temps que Lacan promeut un nouvel usage, une nouvelle signification du mot symptôme, à la fin de son enseignement, il rend hommage, j'ai plaisir à le rappeler, à la langue latine, même au point de se moquer des confusions du grec. C'est un sacrilège si l'on songe à son maître Heidegger. Et bien, j'ai déjà pu le souligner, c'est que la langue latine, oui, j'ai déjà souligné que ce n'était pas un hasard s'il était là à prôner la supériorité du latin sur le grec, au moment où il promeut le symptôme. C'est que la langue latine précisément incarne, porte, véhicule l'esprit pratique, essentiellement pratique des Romains, le savoir-faire romain, le savoir-faire impérial des Romains. Les Grecs, ils avaient sans doute relation avec l'être, si on suit Heidegger, et bien faisons la différence, les Latins, les Romains avaient rapport au réel. Ils ne se laissaient pas embrouiller par le réel. Et d'ailleurs la sympathie de Lacan pour les Romains n'a pas attendu son ultime enseignement puisque c'est à la comparaison avec la route romaine qu'il a recours, pour faire saisir l'efficacité du Nom-du-père, comme signifiant, donc comme exemple d'une entrée, d'une prise du symbolique sur le réel.

Il n'a pas rendu hommage qu'à la langue latine - c'est mon interprétation - à travers la langue latine, à l'esprit pratique des Romains. Il a aussi rendu hommage au rapport au réel qu'entretient, qu'entretenait peut-être, un autre peuple impérial, à savoir le peuple anglais.

A la fin de la seconde guerre mondiale, il rend hommage, au retour de Londres où il a reconnu Bion, il rend hommage au rapport " véridique au réel " qu'entretiennent les Anglais. Il y a dans cette expression d'un jeune Lacan, " le rapport véridique au réel ", l'énoncé d'une ambition devant laquelle, avec le vieux Lacan, nous suffoquons. Comment entretenir un rapport véridique au réel ? Comment réunir la vérité, le vrai et le réel ? On verra tout à l'heure, si je reprends, qu'évidemment ce joint-là est le plus problématique. Il est touchant de voir que Lacan - là ce n'est même pas le premier Lacan, c'est le pré-Lacan - avait ce point de visée, un rapport véridique au réel.

Retrouvant cette expression, j'ai retrouvé du même coup la phrase entière, qui m'a a paru valoir que je la lise et que je la commente : " Un rapport véridique - là suivent trois mentions très précises. Premièrement que son idéologie utilitariste fait mal comprendre. Deuxièmement, que spécialement le terme d'adaptation trahit tout à fait. Troisièmement, et pourquoi même le beau mot de réalisme nous est interdit en raison de l'usage infamant où les clercs de la trahison ont avili sa vertu ".

Un lecteur de Lacan ne peut pas manquer d'être frappé de ce que le rapport au réel appelle tout de suite chez Lacan la référence à l'utilitarisme, même si c'est ici pour dire que cette idéologie utilitariste fait mal comprendre le rapport au réel. On ne peut pas manquer de se souvenir que dès qu'il amène, dès qu'il distingue le concept de réel dans l'*Ethique de la psychanalyse*, c'est par le biais de l'utilitarisme, dans la première leçon de ce *Séminaire* et que lorsqu'il revient sur la jouissance comme réel dans le séminaire *Encore*, c'est encore par l'utilitarisme qu'il amène ce rapport au réel.

Je le souligne d'autant plus volontiers que je me suis entendu avec Pierre-Gilles Gueguen pour qu'il vienne avant la fin de l'année civile, donc au cours de ces cinq réunions qui vont avoir lieu, encore quatre après celle-ci, qu'il vienne une fois nous parler des lectures qu'il est en train de faire de Jeremy Bentham.

Deuxièmement, le terme d'adaptation trahit, dit-il, le rapport au réel. Et ce terme d'adaptation, on ne peut oublier que c'est le terme clef de l'*ego-psychology.* Que c'est par un travail sur l'adaptation que Hartman, juste avant la guerre, a signé l'acte de naissance de ce qui s'est appelé l'*ego-psychology,* et qui a dominé psychanalyse pendant plusieurs décennies. Et enfin troisièmement on y trouve encore le beau mot de réalisme que Lacan en 1945-46 considère inemployable, lorsqu'il a servi à justifier la trahison, la " belle trahison " de Vichy, et en particulier des intellectuels réalistes de cette époque, il considère qu'à cette date ce mot n'est plus employable, on peut penser qu'aujourd'hui, de nouveau, il est employable par nous et en tout cas Éric Laurent l'a retrouvé, ce mot de réalisme et ses vertus, dans un texte qui va paraître prochainement.

Ça s'oppose, ce rapport véridique au réel, pour Lacan, à tout ce qui romantique, même si moi-même je trouvais chez lui ce romantisme l'année dernière. De toute façon les Anglais, s'il y a un réalisme anglais, il y aussi un romantisme dont il vaudrait la peine de parler. Mais c'est les Français chez qui Lacan trouve ce romantisme, précisément quand il se moque, enfin quand il signale le peu de goût que les Anglais ont trouvé, lorsque, sous ses yeux, un envoyé de la République française, des plus éminents, a voulu les flatter en comparant les ruines de Londres au souvenir grandiose de la Rome antique.

Voilà la Rome qui revient, et il dit : " Les Anglais ont peu goûté cela parce que ce sont des gens qui ne se reposent pas sur leur histoire ". Ça dit quelque chose des Français, ça, au contraire des gens qui se reposent sur leur histoire. Je dois dire que c'est une phrase qui traverse les années, il me semble, pour nous atteindre aujourd'hui, mais ne parlons pas de notre société, qui évidemment trouve dans la superbe histoire de France, enfin, ça fait un oreiller somptueux. Entendons-le pour nous, pour ce que j'appelais tout à l'heure le milieu que nous formons. C'est une invitation à ne pas nous reposer sur notre histoire. Et à ne pas ressasser par exemple, indéfiniment recommencer nos exploits sur un pauvre mannequin, sur notre punching-ball favori, qui s'appelle *IPA.* Ça, c'est nous reposer sur notre histoire. Ça va devenir de plus en plus difficile pour une raison très simple, qui m'est apparue, un *insight*, c'était un instant de voir, pendant ces vacances, je me suis trimballé, au Congrès de l'*IPA,* au congrès bisannuel de l'*IPA,* première fois, une première. Il y fallait ma curiosité, il y fallait leur mauvaise organisation (*rires*), sans doute qu'eux aussi se reposent trop sur leur histoire, ils ne devaient pas avoir prévu l'appareil qu'il fallait pour que je n'y vienne pas, c'est-à-dire j'y suis allé le plus légalement du monde, puisque j'ai envoyé une inscription et on m'a débité comme on dit, on m'a donné un numéro. C'est après qu'ils se sont rendu compte de ce qu'ils avaient fait. Mais ça m'a permis d'avoir un *insight* - je prend le langage d'à côté - ça m'a permis d'avoir un instant de voir. Ce que Lacan a appelé un instant de voir, c'est ce qui s'appelait *insight*. Quelque chose comme - pour rester dans l'histoire de France - quelque chose comme la réplique, pour singer la réplique de Madame Du Barry à Louis XV : " Eh la France, ton Lacan fout le camp !! " ; elle, elle n'a pas dit ça (*rires*), elle avait dit : " Eh, la France, ton café fout le camp !! ". On ne sait d'ailleurs absolument pas, c'est resté dans les mémoires, on ne sait absolument pas ce que ça veut dire, il y a au moins deux écoles, l'une qui dit que c'était adressé à Louis XV parce que les affaires de la France déjà allaient fort mal, et d'autres disent que c'était simplement le valet de Madame Du Barry qui s'appelait Lafrance (*rires*), et qu'il allait renverser sa tasse.

Alors " ton Lacan fout le camp " ? Fout le camp, parce que nous ne sommes pas les seuls à siroter doucement cet élixir, que maintenant... alors ça n'est pas forcément en France qu'on s'en rendra compte d'abord, sans doute. Mais si on élargit l'horizon, on s'aperçoit que ça commence à être consommé sur une grande échelle, ce café-là. Ça me ferait penser de prendre le début de cette page pour l'appliquer à Lacan, lorsqu'il évoque le refus crucial d'un compromis qui eut été la défaite - c'est la position anglaise - et ça été la sienne, en 63, et bien ce refus

crucial a permis de faire paraître pour une illusion de l'Histoire la vague énorme qui menaçait d'engloutir l'île. Et bien la vague énorme qui menaçait d'engloutir Lacan et son enseignement, s'est révélée une illusion, une parenthèse et l'*ego psychology* que j'évoquais, il faut bien dire qu'elle n'a plus aujourd'hui des tenants qui s'expriment dans les congrès de l'*IPA.*

Après cette introduction, demandons-nous comment nous utilisons normalement le mot symptôme.

Je propose ceci, qui ne va pas très loin mais qui fixe des idées, que le symptôme désigne un dysfonctionnement. Il y a symptôme quand quelque chose ne fonctionne pas comme ça devrait. En même temps, le mot symptôme ajoute quelque chose au dysfonctionnement.

Il ajoute que dans cet échec du fonctionnement, il se révèle quelque chose de vrai. Le symptôme signifie que le dysfonctionnement révèle une vérité, constitue une émergence de vérité. Et on peut dire que Lacan est allé à la limite de cet usage du mot symptôme en identifiant symptôme et vérité. Le symptôme est vérité, c'est la définition qui se rencontre dans la préface que Lacan a donnée dans ses *Écrits* à son " Rapport de Rome ", vous trouvez ça page 235 de l'édition française.

Ce passage a été commenté par Éric Laurent l'an dernier, et nous avons eu une petite discussion à ce propos. Lacan situe - et ça c'est encore en 66, la partie médiane de son enseignement - le symptôme dans son rapport à la vérité, au point d'ailleurs de les faire équivaloir : le symptôme est vérité.

Alors pour le faire voir, il faut quand même qu'il rappelle, qu'il fasse un rappel historique où il situe l'incidence de la science. Et ça n'est pas vaine référence, parce que l'identification qu'il propose du symptôme à la vérité suppose l'incidence de la science au préalable. Et c'est le même mouvement, je le dis pour mes lecteurs, c'est le même mouvement qui est celui que j'avais retrouvé dans la " Note italienne ", le texte où Lacan proposait à ses élèves italiens de se recruter par la passe. Il y a le même détour par l'incidence de la science et de la science précisément en tant - je prend son expression - " en tant qu'elle met en sursis les questions de la vérité ". Faisons bien attention.

C'est à la condition que la science mette en sursis les questions de la vérité que le symptôme peut prendre valeur de vérité dans la psychanalyse et c'est exactement la même périodisation, la même vision de l'histoire qui s'exprime dans la " Note italienne ".

Parce qu'avant la science, on ne met pas en sursis les questions de la vérité, on est dedans, on est dans la vérité, sous les espèces de la révélation - pour prendre l'histoire chrétienne - on est dans la vérité sous les espèces de la révélation, c'est une espèce de vérité, la vérité révélée, ça n'est pas la vérité qui fait symptôme, bien sûr qu'en ce sens là, l'émergence du fils de Dieu a créé quelques problèmes à l'esprit pratique des Romains, mais finalement au début ils n'ont pas très bien su y faire, enfin ils ont recouru - c'est connu - à la crucifixion, et à d'autres distractions de ce genre ; ils ont essayé de faire servir ça à leur jouissance, le cirque, et puis l'éclairage des routes, si on peut dire, ils ont commencé à faire ça comme ça et finalement leur savoir y faire avec ce symptôme les a conduits à devenir eux-mêmes chrétiens et on n'en parle plus.

C'est pas très bon ! C'est un rapport - un rapport avec la vérité, avec la vérité révélée. Les humanistes, les questions de la vérité, ils nageaient dedans. Avec l'érudition on trouve des vérités à tous les coins de pages, de la vérité en veux-tu en voilà, et même une telle pléthore de vérité que ça a conduit au moment de Montaigne que Lacan a toujours soigneusement épinglé, précisément avant l'émergence du suspens scientifique mis sur la vérité, ça a conduit à ce qui est le comble des questions de vérité, à savoir le scepticisme. C'est la conséquence logique, quand on s'adonne aux questions de vérité, hors du garde-fou de l'église, bien entendu.

Le suspens des questions de vérité que Lacan pointe c'est celui qui s'indexe du nom de Descartes, qui est en effet dialectique par rapport au moment de Montaigne, à savoir la question de la vérité cesse d'être posée puisqu'elle est remise à la charge de l'Autre qui les crée à

sa guise, on s'en moque. la création des vérité éternelles par Dieu, qui est la pierre d'angle de la doctrine de Descartes, c'est vraiment : la question de la vérité ne sera pas posée.

Et on peut dire que c'est dès lors que la science a congédié la question de la vérité et lui a préféré les petites lettres, S_1, S_2, une articulation signifiante, c'est-à-dire que le savoir prend forme logique. Ce n'est pas le savoir de l'érudition, c'est dès lors que le savoir prend forme précisément de chaîne signifiante, d'articulation, alors la question de la vérité peut revenir avec la psychanalyse sous la forme de ce qu'engendrent des effets de signifié qu'engendre cette chaîne signifiante et des effets précisément déterminants comme le refoulement ou la dénégation, dont le retour vient perturber cette articulation de savoir.

On a fait grand cas du fait que Lacan faisait hommage à Marx d'avoir, avant Freud, esquissé le symptôme et on a déployé beaucoup d'ingéniosité pour trouver le symptôme dont Marx serait le précurseur. Il est évident que le paragraphe que Lacan consacre à cette question du symptôme qui aurait ses racines chez Marx ne lui vient de Marx que via Althusser. C'est parce qu'Althusser, inspiré par la lecture de Lacan, et puis par des exposés de certains de ses élèves, a inventé la lecture, qualifiée de lecture symptômale, du travail de Marx sur l'économie politique, que Lacan lui répond en disant " eh bien très bien faisons à Marx hommage d'avoir anticipé le symptôme freudien ". N'empêche que c'est seulement à l'analyse que l'on doit d'avoir poussé les choses jusqu'à dire le symptôme est vérité.

Et donc là cette pointe de Lacan dans les *Écrits*, traite, fixe, vise le symptôme comme vérité. Et on peut dire que dans la psychanalyse, la vérité, dans ce fil, se présente toujours sous la forme du symptôme, c'est-à-dire comme un élément qui perturbe le savoir, mais il faut qu'il y ait ce savoir et même sous la forme entre guillemets " scientifique ", un savoir articulé, il faut qu'il y ait un ordre préalable. Quand Lacan lui-même dit le symptôme vient perturber ce bel ordre, ce n'est pas simplement l'harmonie des formes, comme un élément qui perturbe un savoir au sens scientifique et donc ajoutons un savoir, le savoir dans le réel. Il faut qu'on ait le concept du savoir dans le réel, pour que le symptôme freudien ait sa valeur et précisément sa valeur de vérité ou son être de vérité. Et, de ce fait, le symptôme apparaît comme ce qui est à supprimer ou à changer ou à rectifier, à faire disparaître, en tant qu'élément qui perturbe et c'est, à cet égard, la conséquence du concept même de refoulement et de son corrélat le retour du refoulé. Ce passage de Lacan, c'est l'extrême pointe de la conception selon laquelle ce qui est réprimé, c'est la vérité et son retour se fait sous la forme du symptôme.

Alors l'idée, c'est qu'une fois interprétée, révélée la vérité du symptôme, il s'évanouit, et c'est la supposition freudienne initiale. Et l'on sait que Freud a constaté qu'il n'en était pas ainsi, s'est précisément lancé dans la création de divers concepts, la réaction thérapeutique négative, le masochisme primordial, la résistance du ça, la pulsion de mort, autant de concepts, une série incroyable de concepts pour rendre compte du caractère non opérant de sa supposition initiale.

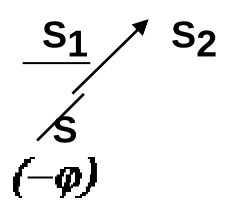
Et l'on peut dire que cette série a invité Lacan à un passage à la limite, qui va exactement en sens contraire du symptôme comme vérité. C'est que le symptôme, pour le dire simplement, n'est pas un dysfonctionnement c'est un fonctionnement. C'est-à-dire qu'il ne s'oppose pas au fonctionnement du champ du réel, il ne s'oppose pas au fonctionnement du savoir dans le réel mais il participe de ce fonctionnement. Et par là même il est du même ordre que le réel. Ce qui indique la voie ici pour nous, en court-circuit, ce sont les cas de psychose, où nous sommes habitués à considérer qu'un symptôme a fonction de suppléance. C'est-à-dire que nous ne prenons pas le symptôme du tout comme un dysfonctionnement, nous le prenons au contraire comme un appareil qui rétablit le fonctionnement. C'est pour ça que je disais occupons-nous d'abord de notre usage, pour en rendre raison. Il permet

dans ces cas, au contraire, au sujet de se soutenir dans le monde.

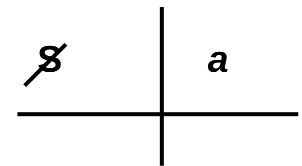
Dans cette perspective, le symptôme est un appareil de suppléance qui permet au fonctionnement de continuer sa course. Cette perpective peut parfaitement se recommander de celle de Freud dans *Inhibition, symptôme et angoisse,* et précisément quand Freud décrit l'incorporation du symptôme dans le moi, en particulier dans la névrose obsessionnelle. Je répète ce que j'ai dit l'année dernière, qu'*Inhibition, symptôme et angoisse* est la clef du dernier enseignement de Lacan, et déjà c'est la lecture qui soutient le séminaire *Encore*. Ce que Freud, enfin non seulement ce qu'il met en valeur, mais ce qu'il construit autour de ça, c'est que le sujet dans le symptôme continue de jouir par d'autres moyens, continue de jouir par le moyen du symptôme, que le symptôme est la continuation de la jouissance par d'autres moyens. Et que les symptômes se prêtent à représenter, comme Freud s'exprime, des satisfactions.

Alors dans ce cas là, il ne s'agit plus du symptôme comme vérité, il s'agit en effet du symptôme comme jouissance, et c'est ce qui oblige à corriger la définition que donne Lacan, à compléter la définition que donne Lacan dans sa page 235 à propos du symptôme.

Dans cette page il y dit, il essaye de situer ce qu'il appelle " la clef du biais radical du sujet par où se fait l'avènement du symptôme " : la clef du biais radical du sujet. Et il dit, alors, quand il s'agit du symptôme du sujet, il dit : c'est la castration, cette clef. C'est-à-dire qu'il rapporte et on voit bien - je peux le montrer - que dans cette définition, qui est la pointe de la définition du symptôme dans les *Écrits* il loge le symptôme du côté de ce qu'il appelle le sujet barré, $\not{S}$ de ce sujet, qui, engendré par la chaîne signifiante, en place de vérité, est susceptible de faire retour comme symptôme, perturbateur, à déchiffrer, et il souligne dans ce sujet barré sa valeur moins phi, sa valeur de castration et c'est ce schéma qu'il commente en disant : la castration est le biais radical du sujet par où se fait l'avènement du symptôme.



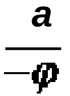
C'est la castration qu'il distingue comme la clef du symptôme, c'est-à-dire, encore une fois, c'est l'annulation de la jouissance. Tout l'ultime enseignement de Lacan, en tant qu'appuyé sur *Inhibition, symptôme et angoisse,* dit au contraire que le biais radical du sujet par où se fait l'avènement du symptôme, ça n'est pas la castration, c'est la jouissance. Ce n'est pas l'annulation de la jouissance qui se réalise dans la castration, c'est au contraire le plus-de-jouir et donc l'ultime enseignement de Lacan, mais enfin ça ne fait que commencer, ça va fleurir avec *Encore*, c'est au contraire de penser le symptôme moins à partir de S barré qu'à partir de petit *a,* à partir du plus-de-jouir.



Alors ce symptôme-là, lui n'est pas perturbateur, on ne pas le présenter comme la vérité qui vient s'ébrouer dans le bel ordre du savoir. Il désigne au contraire une manière de jouir, un mode de jouir et qui, dans tous les cas, n'est pas le bon et c'est ça le passage à la limite de l'ultime Lacan.

C'est, évidemment, dans *Inhibition, symptôme et angoisse,* mais c'est en quelque sorte forcé à la limite, premièrement que la jouissance se présente toujours sous le forme du symptôme. C'est ça que dit *Encore* en définitive, déjà, et que Lacan va développer par la suite. La jouissance se présente toujours sous la forme du symptôme, c'est-à-dire que l'être - pour le dire encore autrement - deuxièmement que l'être parlant jouit sous le mode symptomatique. Ou encore que sa jouissance n'est jamais celle qu'elle devrait être et qu'il y a toujours une erreur, un défaut à jouir par rapport à ce qui serait la jouissance convenable si cette jouissance

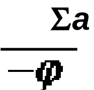
convenable existait. De telle sorte que ce qui se découvre à la clinique comme ce que j'avais donné comme titre à une rencontre internationale " Traits de perversion ", le trait de perversion n'est pas contingent, il a au contraire une nécessité structurale. Et la phrase suivante d'*Encore,* page 58 et le commentaire de ce *Inhibition, symptôme et angoisse,* forcé, passé à la limite, la phrase suivante : " La jouissance se réfère centralement à celle-là qu'il ne faut pas, qu'il ne faudrait pas pour qu'il y ait du rapport sexuel. " Et la conclusion que Lacan en tire, c'est l'envers du passage que je reprenais des *Ecrits,* c'est que l'objet petit *a* alors vient à la place du partenaire manquant. Et, à cet égard, on peut dire qu'il y a - je l'appellerais comme ça pour aujourd'hui - on peut écrire, reprendre le mathème fameux, petit *a* sur moins phi, et cette fois-ci en lui donnant ce



commentaire : qu'il désigne, une véritable métaphore des jouissances. À savoir cette jouissance ici est en quelque sorte supplantée par celle de petit *a,* avec ceci qu'ajoute, que précise le moins qui est devant, cette jouissance, celle qui conviendrait au rapport sexuel, celle-là n'existe pas.

Mais ça a la valeur d'une métaphore et c'est cette métaphore que Lacan commente à cette page 58 de *Encore.* Et c'est dans la mesure où manque la jouissance qui conviendrait au rapport sexuel, que cette jouissance infiltre ce que la psychanalyse a découvert comme les objets, les objets prégénitaux, c'est comme ça qu'elle a accroché ça, et que cette jouissance infiltre tous les lieux où elle ne devrait pas être.

Alors on peut même ajouter que, comme tel, Lacan ajoutant que comme tel cet avènement du symptôme prend son départ du mâle, dans la mesure où c'est lui, c'est du côté mâle que l'organe est dans la balance. À partir du moment où Lacan ajoute ça, il n'y a presque rien à forcer pour dire que ceci, c'est le mathème du partenaire-symptôme. C'est exactement ce qui traduit ce venir à la place du partenaire manquant de la part de l'objet petit *a* du côté mâle, c'est ce que Lacan quelques années plus tard enrichira en disant que non seulement c'est en tant qu'objet petit *a* qu'une femme s'inscrit pour l'homme mais précisément en tant que symptôme ; et donc nous avons là en quelque sorte l'esquisse, le préliminaire du partenaire-symptôme, il faudra encadrer cet objet petit *a* du symptôme qui en est comme l'enveloppe.



Donc je propose ici d'opposer le symptôme comme vérité et le symptôme comme jouissance, et le symptôme comme vérité, c'est la formation de l'inconscient, c'est le symptôme en tant qu'il s'interprète, en tant qu'il est de l'ordre symbolique, en tant qu'il perturbe en effet et qu'il s'oppose au fonctionnement du savoir dans le réel, tandis que le symptôme comme jouissance au sens d'*Inhibition, symptôme et angoisse,* c'est un moyen de la pulsion qui traduit l'exigence insatiable de satisfaction de la pulsion, ce que Lacan a appelé la volonté de jouissance.

Et loin de s'opposer au réel, au champ du réel, il s'impose au contraire comme un réel - je l'ai dit l'année dernière - par sa répétition, par tout ce qui le distingue des formations de l'inconscient, en particulier sa temporalité de répétition, l'*et caetera* qu'il contient, et ainsi dans la formule X tiret symptôme, elle concerne évidemment le symptôme comme jouissance. Et en effet elle a vocation à se substituer, à titre d'essai, de tentative, à l'équivalence avec le signifiant à quoi Lacan a pour commencer son enseignement soumis de très nombreux termes de la théorie.

Le phallus-signifiant, l'objet-signifiant, l'Autre-signifiant, et bien ici, si cette formule, bien d'autres que moi tentent de l'essayer, c'est parce qu'elle fixe le terme X en tant que moyen, mode de jouissance.

Bien, et bien je continuerai la semaine prochaine.

Fin du *Cours* de **Jacques-Alain Miller** du 19 novembre 1997

(année 97/98 premier *Cours)*

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Seconde séance du *Cours*

(mercredi 26 novembre 1997)

Je trouve, sur ce plan incliné, une annonce, l'invitation à annoncer un rassemblement. On me demande si je veux bien l'annoncer. Je veux bien l'annoncer et le lire, le découvrir en même temps que vous. C'est signé de mon vieil ami Etienne Balibar, Jean-Henri Roger, et Manuel Théray. Ça vise la régularisation des sans-papiers apparemment. (*Jacques-Alain Miller lit*) : " Lorsque les projets de loi ont été publiés dans les versions définitives, nous avions envisagé de manifester notre désaccord avec ces projets, et notre volonté de voir régulariser les sans-papiers en nous rendant chaque jour à l'Assemblée pendant la durée des débats. La coordination nationale des sans-papiers a pris une initiative semblable. Dans ces conditions nous apportons notre soutien à cette initiative et nous appelons à rejoindre les rassemblements qui se tiendront au Palais Bourbon à partir du mercredi 26 novembre à 17h30. Bien amicalement. "

Bon. C'est très bien. C'est très bien ça, de vouloir que les sans-papiers aient des papiers. Alors à partir de 17h30, moi je ne peux pas y être, aujourd'hui, mais enfin vous pouvez y être, vous.

Dans le même ordre d'idées, si je puis dire, je rappelle que je suis sensé faire un séminaire ce soir, concernant la politique lacanienne, qui doit se tenir, à 21h15, Boulevard du Montparnasse. Je n'ai pas prévu de parler des sans-papiers, mais je n'ai pas d'objection de principe à en parler, si j'ai le temps d'y réfléchir.

J'ai imaginé de faire un séminaire mensuel sur la politique lacanienne, de façon à en libérer ce cours, à centrer la question politique à côté.

Cette politique lacanienne, que j'annonce, c'est une politique qui concerne essentiellement la politique dans la psychanalyse, mais évidemment ça n'est pas sans écho, sans incidence sur la politique en général. Donc il n'y a aucune objection de principe à rencontrer à un moment ou à un autre la question des sans-papiers. Disons que je m'occupe de nos papiers d'abord, à nous.

Je voudrais que nous nous demandions un peu sérieusement ce que c'est que d'être lacanien, en psychanalyse. Je n'ai jamais posé la question dans ces termes, jusqu'à présent, et il faut que je me demande pourquoi. D'où vient cette question ? En quoi sommes-nous lacaniens ? Qu'est-ce que veut dire être lacanien ? À la fin des fins si je puis dire.

D'abord, essayons de dire en premier lieu ce que être lacanien n'est pas. Être lacanien n'est pas simplement reconnaître l'importance de Lacan, dans la psychanalyse, ni de lire Lacan, pour la raison très simple que reconnaître l'importance de Lacan et lire Lacan n'est pas notre apanage, notre privilège. Ça a pu l'être, et ça rendait la question oiseuse. Il fut un temps où on pouvait entendre que Lacan, ce n'est pas de la psychanalyse. Ce temps, pour l'essentiel, est un temps passé. Qu'est-ce qui motivait cette disjonction entre Lacan et la psychanalyse ? D'abord dans la théorie.

C'est un fait que Lacan a substitué aux termes de Freud d'autres termes, un autre vocabulaire, ne serait-ce que l'emploi que nous faisons de termes comme le sujet, et l'Autre, avec un grand A et d'ailleurs aussi avec un petit, termes qui n'appartiennent pas au langage de Freud. Et aussi bien la prévalence qui a pu être donnée un temps par Lacan à la

fonction de la parole et au champ du langage, dont les références chez Freud apparaissent - le moins qu'on puisse dire, moins nombreuses, moins insistantes que chez Lacan. Et donc il a pu apparaître un temps que Lacan substituait à l'œuvre de Freud une autre logique.

Mais depuis lors, on a pu constater, dans la psychanalyse telle qu'elle existe dans le monde, que les emprunts à Lacan se sont multipliés, et qu'il y a même ce qu'on peut appeler une école, pour se dire post-lacanienne. Cette école regroupe un certain nombre d'analystes, qui pensent être passés par Lacan pour le dépasser et retenons pour l'instant, à cet égard, le fait qu'ils sont passés par, et qu'ils admettent l'influence, l'incidence de l'enseignement de Lacan, à la fois sur leur conception et sur leur pratique de la psychanalyse. On peut s'en moquer. Il reste que ça met en question ce que c'est qu'être lacanien.

Deuxièmement, il y a la pratique, ici distinguée de la théorie : il a pu être dit de Lacan qu'il avait substitué une autre pratique de la psychanalyse à celle que Freud avait prescrite. Et que la pratique à laquelle il incitait, en particulier par ses séances à temps variable, comme on s'est exprimé de l'autre côté, voire par ses séances de durée courte, voire ultra courte, qu'il retournait à une pratique de la suggestion, faisant de l'analyste un grand Autre - en cela ils empruntent son vocabulaire - un grand Autre tout puissant, ne répondant pas, n'étant tenu par aucune loi supérieure à lui-même. On a même vu dans son " il n'y a pas d'Autre de l'Autre " la permission en quelque sorte structurale, la permission donnée à l'analyste de faire comme bon lui semble dans la conduite de la cure, de s'abandonner - comme on s'exprime - à son contre-transfert.

Cette objection, au niveau pratique, est certainement la plus résistante. En même temps, on ne peut pas considérer qu'elle est décisive à l'heure actuelle où la question se retourne à un contrecoup sur la pratique " standardisée ", entre guillemets, standard qui, lui-même, est légèrement évolutif. La pratique de Freud était, semble-t-il, de six séances hebdomadaires, d'une heure. Elle a été aménagée par les anglo-saxons en cinq séances de cinquante-cinq minutes et elle est devenue chez les Français trois ou quatre séances de quarante-cinq minutes, voire une demi-heure.

Mais tout ce monde pense au moins répondre à un standard, a pensé répondre à ce standard, jusqu'à ce qu'on observe récemment un certain manque de conviction à l'endroit de ces normes, qui a pour effet d'amenuiser l'objection faite à Lacan quant à sa pratique.

Et c'est au point qu'un esprit distingué, dans le champ de la psychanalyse, se contente de qualifier la pratique de Lacan de « problématique ». Cet adjectif date de 1995 - et c'est certainement le plus doux de ceux qui ont été utilisés pour qualifier la pratique de Lacan.

La tendance ici est claire : c'est que le standard, ce qui a été promu comme tel pendant plusieurs décennies, et qui a légitimé la mise de Lacan hors du champ de la psychanalyse, est lui-même fissuré. Il a cessé d'être aimé.

Toujours est-il qu'il ne me parait pas excessif de considérer qu'aussi bien dans la théorie que dans la pratique, on admet, internationalement, on admet aujourd'hui - et ça n'était pas du tout le cas quand j'ai commencé ce *Cours* - on admet aujourd'hui que Lacan, c'est de la psychanalyse. Et de ce fait la question qu'est-ce qu'être lacanien ? est pour nous présente et insistante.

Voilà pourquoi en premier lieu la question se pose. Elle se pose aussi pour une seconde raison, celle-ci interne à l'enseignement de Lacan comme s'expriment ses élèves. Être lacanien devient problématique, pour nous-mêmes, devient objet d'une question dès lors qu'on aperçoit, et c'est ce que ce *Cours* a essayé de montrer et s'il y a une

chose qu'il a réussi c'est bien celle-là, me semble-t-il, dès lors qu'on aperçoit que Lacan n'est pas dogmatique et qu'on ne peut pas faire une liste de thèses qui seraient lacaniennes, de théorèmes ou d'axiomes, dès lors qu'on est obligé de compléter ces thèses, ces théorèmes, ces axiomes éventuels, de la précision qui concerne leur contexte.

Il n'y a pas à proprement parler de charte lacanienne de la psychanalyse. Et il apparaît bien plutôt que Lacan lui-même est aux prises avec un problème. Et qu'il évolue, qu'il essaye des solutions, et c'est ce qui conduit ses élèves - les mieux orientés si je puis dire - à périodiser son enseignement, et à admettre, comme une lecture un peu attentive y conduit, qu'il ait pu dire sinon tout et le contraire de tout, du moins qu'il ait pu prendre à contre-pied ses thèses apparemment les mieux assurées. Et de là, de cette étude précise de l'enseignement de Lacan, naît la question qu'est-ce qu'être lacanien ? Elle devient cette question, cette question d'identité, cette question de papiers, elle devient : qu'est-ce que le problème lacanien dans la psychanalyse ?

Troisièmement, être lacanien devient une question de plein exercice, une question nouvelle, quand on ne se contente pas de la réponse être lacanien, c'est être freudien. C'est pourtant une réponse à quoi Lacan invite. Et on peut dire que, en effet, pendant tout un temps, on a pu penser qu'être lacanien n'était rien d'autre qu'être freudien, freudien authentiquement. Mais cela n'a valu, n'a pu se dire que par rapport à cette variété de freudisme, qu'était l'annafreudisme.

L'annafreudisme, c'est une version du freudisme qui s'est imposée dans les dernières années de l'existence de Freud, et qui a dominé la psychanalyse pendant plusieurs décennies. C'est une - comme nous pouvons le percevoir d'aujourd'hui - ça a été une interprétation du freudisme et une interprétation canonique, dogmatique, de certains éléments de la doctrine de Freud. C'est par rapport à cet annafreudisme qu'on pouvait répondre qu'être lacanien n'était rien de plus que d'être freudien.

Ça vaut la peine aujourd'hui de jeter un regard rétrospectif sur l'annafreudisme, un regard détaillé, je me contenterai aujourd'hui de pointer ses traits principaux.

C'est d'abord, premièrement, la préférence donnée à la seconde topique de Freud sur la première, ça se présente, l'annafreudisme, comme une lecture rétrospective de Freud qui déclasse la répartition freudienne inconscient, préconscient, conscient, au bénéfice de la topique ça, surmoi et moi.

Les manuels de l'annafreudisme l'exposent en clair. Ils exposent en clair l'évolution de la pensée de Freud, avant tout périodisée selon ces répartitions et ces manuels choisissent de privilégier la seconde, en considérant que la première a été une préparation, une ébauche, de la seconde.

Deuxièmement l'annafreudisme a pour concept fondamental, prélevé dans cette seconde topique, le moi considéré comme une fonction de synthèse, de maîtrise, d'intégration de la personnalité, et c'est par là que l'annafreudisme se prête, aspire à une conjonction entre la psychanalyse et la psychologie générale. Elle présente l'expérience analytique comme le moyen d'obtenir que le moi réponde à son concept, à son concept synthétique.

Troisièmement, l'annafreudisme est porté à considérer l'appareil psychique en isolation. C'est-à-dire que l'annafreudisme exclut, ou en tout cas minore, tout ce qui est de l'ordre de la relation d'objet, et par là même il ne fait aucune place aux relations intersubjectives.

La pierre d'angle de cet annafreudisme qui permettait de dire qu'être lacanien n'était rien d'autre que d'être freudien, c'est ce que je choisis pour aujourd'hui,

mais ça me parait fondé dans les textes, sa pierre d'angle, c'est la reconnaissance du caractère primaire, dans le développement de l'être humain, d'une phase narcissique et auto-érotique de plusieurs mois à la naissance, et ce thème a été l'objet d'un conflit entre les analystes dont on n'imagine plus aujourd'hui le caractère aigu. N'y a-t-il ou n'y a-t-il pas une phase primaire de narcissisme et d'auto-érotisme ? Ce qui était en jeu dans cette querelle, c'est la définition même du psychisme, car si, de façon originaire, le psychisme est en quelque sorte fermé sur lui-même, tout ce qui de l'ordre de la relation est dès lors secondaire, accessoire, adjacent.

C'est ce que pouvait formuler Anna Freud, en 1943, dans les discussions qui ont eu lieu dans la Société britannique de psychanalyse. Nous sommes rassurés qu'en 1943, il y ait des discussions animées, théoriques, cliniques, à Londres. Toutes les énergies de la nation n'étaient pas tendues vers des objectifs guerriers, mondiaux, mais on avait le temps de raisonner sur l'auto-érotisme et Anna Freud, dans les discussions qui ont lieu alors dans la Société britannique à propos des apports de l'école kleinienne, pouvait formuler ceci, avec une certaine condescendance à l'endroit de l'école kleinienne, en lui donnant tout de même quelque chose " Je considère - dit-elle - qu'il y a une phase narcissique et auto-érotique de plusieurs mois, qui précède la relation objectale au sens strict, même si - ajoute-t-elle - les débuts de la relation objectale se construisent lentement pendant cette période initiale. "

On connaît cette phrase très précise à partir de la mention qu'en fait Joan Rivière, dans l'introduction qu'elle a donnée à l'ouvrage collectif kleinien qui s'appelle *Développements de la psychanalyse*.

Par rapport à cet annafreudisme, être lacanien a pu, jadis, avoir le sens d'un retour à Freud. Premièrement, être lacanien, c'était revenir à la première topique derrière la seconde. C'était rendre ses droits à la tripartition de l'inconscient, du préconscient, et du conscient, c'était même faire usage de nouveau du concept de l'inconscient, dont on peut dire en effet qu'il était passé de mode ou d'usage dans la psychanalyse. Être lacanien voulait dire prendre en compte la découverte de l'inconscient et donc épeler les premiers textes de Freud considérés comme dépassés par l'annafreudisme, l'*Interprétation des rêves*, *La psychopathologie de la vie quotidienne, Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*, et c'était aussi reconsidérer les termes de la seconde topique à partir de la première, et en particulier réinterpréter le surmoi, le ça, la pulsion de mort, à partir de l'inconscient. Et donc restituer semblait-il à Freud l'intégralité de son enseignement, le mouvement même de sa recherche.

Deuxièmement, être lacanien c'était prendre comme concept fondamental non pas le moi mais l'inconscient. Et c'était une différence patente, par rapport aux élaborations de l'annafreudisme.

Ça impliquait de repenser le ça, le surmoi et le moi à partir de l'inconscient, et ça impliquait donc de traiter tout le vocabulaire prévalent dans l'annafreudisme, celui de maîtrise, de synthèse et d'intégration, comme un véritable envers de la psychanalyse, titre d'un *Séminaire* de Lacan, même s'il est très postérieur à ce débat initial, au fond cadre ce dont il s'agissait par rapport à l'annafreudisme. C'est un envers de la psychanalyse.

Et nous avons donc appris, à la suite de Lacan, à déclasser ce vocabulaire de la maîtrise, pour en utiliser un autre, un vocabulaire de la soumission, de l'assujettissement, de la détermination et c'est ce qu'était venu marquer, ordonner ce terme, inédit chez Freud, de sujet. Avec le sujet substitué au moi, on peut dire que c'est la conception même de ce dont il s'agit dans la psychanalyse qui

tournait de 180 degrés. Là où il était question d'un moi, de maîtrise à renforcer, voilà qu'il s'agissait d'un sujet foncièrement assujetti à une structure, qu'il s'agissait de réaliser.

Et le sujet, qui était le trait distinctif de ceux qui pensaient répondre à être lacanien, ce sujet, loin d'être une fonction de synthèse, était vide et même plus précisément ne recevait de valeur que comme une variable dont la valeur est à chaque fois déterminée par la chaîne signifiante qui le commande. On peut dire qu'être lacanien, à cet égard, c'était viser chez l'individu qui se présente comme patient, viser, avoir à faire, viser le sujet en lui, c'est-à-dire une variable déterminée par le signifiant.

Ça fait péricliter, ça exclut tout idée de le renforcer. La question devient : quelle est la valeur qu'il doit prendre au cours du processus analytique, quelle est la valeur qu'il finit par prendre dans le processus analytique ?

Donc c'est tout à fait à l'opposé de la notion qu'il y aurait dans l'individu une fonction à renforcer. C'est une question de valeur à prendre plutôt que de renforcer une puissance. Et donc être lacanien, ça a été simple, ça voulait dire ne pas être annafreudien ou même être anti-annafreudien.

Quatrièmement, être lacanien ? Point d'interrogation. Ça devient une question à condition d'admettre, de prendre en compte sérieusement et non pas comme un chapitre de l'histoire de la psychanalyse, qu'il y a d'autres façons que celle de Lacan, d'interpréter Freud et même d'interpréter la psychanalyse. Être lacanien, ça prend son sens par exemple, par rapport à être kleinien. Être kleinien, ça existe, ça n'existe pas tellement en France, et donc nous avons tendance ici à traiter ça de façon historique. Mais sur la surface du globe, il y a de nombreux psychanalystes, peut-être aussi nombreux que nous-mêmes, qui, dans le champ de l'analyse, se disent kleiniens, c'est-à-dire attrapent l'invention freudienne à partir de Mélanie Klein, et d'ailleurs, c'est justement parce qu'ils se réfèrent à être kleinien, qu'ils sont très ouverts à ce qu'il y en ait d'autres qui se réfèrent à être lacanien.

Alors qu'est-ce que c'est que être kleinien ? Prenons ce biais pour faire la différence avec notre être lacanien, qui peut-être nous devient un petit peu plus problématique que d'habitude.

Parce qu'ici nous sommes lacaniens, si je puis dire, de naissance (*rires*), nous sommes lacaniens comme nous respirons, nous avons commencé à lire Freud, pour un certain nombre d'entre-nous - dont moi-même peut-être - à le prendre au sérieux parce qu'il y avait Lacan. Il est temps de se décoller un petit peu de cette évidence pour s'apercevoir qu'il y en a d'autres, qui pensent aussi répondre à l'être freudien en étant kleiniens, certainement d'une façon différente de celle dont on est freudien en étant lacanien.

Alors qu'est-ce que c'est que être kleinien ? Il faut que je l'invente un tout petit peu, à partir des textes de Mélanie Klein et de ses élèves, faute d'inviter ici un kleinien, enfin ça finira par arriver, certainement, parce qu'on en a besoin, pour se repérer nous-mêmes. Qu'est-ce que c'est qu'être kleinien ? Tel que j'essaye de m'y orienter, évidemment à partir de l'" être lacanien ", si problématique qu'il soit. Ça consiste à ajouter quelque chose à Freud, ça ne fait pas de doute, ça consiste à recentrer l'expérience analytique sur la relation primitive de l'enfant avec le sein de la mère.

Il y a différentes obédiences chez les kleiniens mais ce qui leur est commun, c'est de prendre comme matrice fondamentale de l'interprétation, de l'intérêt du patient, aussi bien adulte, qu'infantile, cette relation primitive. Et de ce seul fait, c'est opposé au solipsisme annafreudien. Etre kleinien c'est poser qu'une relation d'objet est primordiale, et c'est pourquoi le débat Anna

Freud/Mélanie Klein s'est centré sur la validité ou non de cette phase primaire d'auto-érotisme et de narcissisme.

Cette relation primitive, on peut dire bien sûr qu'on en trouve des traces chez Freud, des allusions, on trouve ici et là un paragraphe de Freud, mais il n'y a pas de doute que c'est Mélanie Klein qui en a fait une relation fondamentale et primordiale. En s'appuyant d'ailleurs, au moins ses élèves, sur l'apport qui avait pu être celui des béhavioristes, des observateurs du comportement et c'est ainsi que Joan Rivière comme Suzan Isaac, rendent hommage à l'investigation béhavioriste du nourrisson, en particulier à l'ouvrage qui s'appelle *The nursing couple*, le couple mère-nourrisson. Et on peut dire qu'être kleinien c'est mettre en fonction ce couple originaire.

Si je voulais un petit peu tirer vers nous, ouvrir une voie d'investigation dans laquelle, à ma façon, je finirais par m'engager, je dirais que le sein, le sein de la mère, dans l'interprétation kleinienne de la psychanalyse, est en quelque sorte le partenaire-symptôme de l'enfant. C'est ce qui m'apparaît à relire Mélanie Klein du point où nous sommes. C'est que le sein dont il s'agit est un sein-symptôme, puisque c'est avant tout un objet qui satisfait, c'est-à-dire, en termes freudiens, dont la fonction est avant tout pensée en terme économique, c'est un objet de satisfaction, voilà sa définition, évidemment pensée d'une façon globale à quoi Lacan par la suite a apporté bien des nuances, des niveaux et de la dialectique. Mais enfin c'est un objet qui satisfait premièrement le besoin d'être nourri, donc qui répond à la faim, qui répond à la pulsion alimentaire et deuxièmement, comme dit d'une façon on peut dire globale et même floue, Mélanie Klein, qui satisfait tous les désirs de l'enfant.

À cet égard, il participe, ce sein, d'un fonctionnement qui a pour produit la jouissance, une jouissance. Je dis la jouissance parce que c'est pour Mélanie Klein la jouissance fondamentale, et c'est là de la même veine qu'on aperçoit qu'il peut ne pas satisfaire, il peut venir à manquer. Qu'est-ce qui se passe quand il vient à manquer, cet objet de satisfaction ? Premièrement il suscite l'hallucination, c'est-à-dire que l'enfant imagine la satisfaction qui lui manque, et deuxièmement il suscite de la haine, il éveille la tendance à détruire, à mettre en pièces à la fois ce sein et la mère qui le supporte. Ce sont les éléments qui forment la matrice infantile, primordiale, de toute la vie affective telle que Mélanie Klein et ses élèves la décrivent. C'est à la fois la matrice de l'amour conçu à partir de ce comblement de satisfaction et dès lors de l'amour conçu avant tout comme sécurité, la sécurité est là un terme constant du kleinisme, le sujet veut sa sécurité, la satisfaction c'est la sécurité, matrice de l'amour conçu comme sécurité, matrice de la haine, et ce qui est propre là au kleinisme c'est de considérer la haine pas seulement comme une agression dirigée vers l'extérieur mais concevoir la haine comme une menace au départ pour le nourrisson lui-même.

La valeur propre que prend ce terme de haine chez Mélanie Klein, c'est que ça ne vise pas seulement l'extérieur mais que la haine est une menace interne. La haine fragmente le sujet même qui la supporte. Matrice de l'amour et de la haine, c'est en quelque sorte le visage émotionnel, la version émotionnelle de la différence entre pulsion de vie et pulsion de mort.

De telle sorte que dans le kleinisme, la crainte primordiale, l'angoisse originaire, c'est la peur de la mort, et vous en avez un écho chez Lacan, tout le temps où, dans les premières années de son enseignement, il fait de la mort la vérité du moi, la vérité dernière du moi et qu'il fait de l'assomption de la mort la clef de la fin de l'analyse.

Cette présence de la mort dans l'enseignement de Lacan, des premières

années de l'enseignement de Lacan, sans doute s'habille de références à Hegel, mais cliniquement son soubassement, c'est Mélanie Klein. On peut dire que c'est même dans un second temps que Lacan retrouvera sous la mort, sous l'instance de la mort celle de la castration. Comme l'écrit Joan Rivière - je la cite aujourd'hui plus volontiers que Mélanie Klein en raison de la limpidité de ses formulations - " Freud - dit-elle - s'en est toujours tenu à l'opinion qu'il n'y a pas de crainte de la mort dans l'inconscient, que l'inconscient ne peut envisager aucun destin pire que la castration ".

Et elle oppose à ça en effet, son être kleinien qui est au contraire de faire de la crainte de la peur de la mort, le *nec plus ultra* de l'angoisse originaire. C'est d'ailleurs ce qui permet de mettre à sa place le concept d'*aphanisis* qu'Ernest Jones avait promu et qui a beaucoup taquiné Lacan, puisqu'il l'a repris de différentes façons dans son enseignement jusqu'à lui trouver une fonction dans son schématisme de l'aliénation et de la séparation, l'*aphanisis* de Jones c'était un concept chauve-souris permettant de rendre compatible Freud et Mélanie Klein.

Ce que Jones appelait *aphanisis* c'était l'extinction de tout plaisir et de toute capacité sexuelle, et par là, il pouvait loger ce concept à mi chemin de la crainte freudienne de la castration, et de la crainte kleinienne de la mort. C'était en quelque sorte une solution politique entre Freud et Mélanie Klein.

Il est clair que dans le kleinisme, la castration est absolument minorée alors qu'elle est promue dans l'enseignement de Lacan comme un concept pivot, chez Mélanie Klein, la castration, ça n'est qu'une version très adoucie et très approchée de la peur de la mort. Et même le phallus comme tel, loin d'être cette instance - on s'en aperçoit - originaire chez Lacan, n'est dans le kleinisme qu'une version dérivée du mamelon du sein, ça n'est pas moi qui exagère - comme on pourrait penser - ce que Joan Rivière, toujours elle, écrit précisément que le garçon trouve sur lui l'organe qui ressemble au mamelon et qui produit des liquides, etc., et qui incarne une certaine puissance. Donc chez les élèves de Mélanie Klein, le phallus même est un dérivé de l'objet fondamental qui est le sein de la mère, et donc d'une partie de cet objet fondamental.

Ça nous permet de dire, même si ça n'a pas été pour nous très pressant, très inquiétant, qu'être lacanien c'est ne pas être kleinien et aujourd'hui ça peut paraître lointain mais le début de l'enseignement de Lacan est marqué par ce : ne pas être kleinien. Tout en faisant usage - il faut le dire - de Mélanie Klein. À cet égard, il y a une dissymétrie entre l'annafreudienne et le kleinisme pour ce qui est du lacanisme.

Le rapport de Lacan avec l'annafreudisme a été un rapport polémique, une opposition qui l'a conduit à opposer au moi annafreudien, le sujet comme fonction vide, un sujet il faut dire marqué d'existentialisme, dans la mesure où il s'agissait d'opposer à ce moi maître, un sujet ayant à se faire être. Donc à concevoir le patient, dans le patient le sujet, comme ayant à se faire être et donc à réordonner les contingences de son existence et donc à exploiter la marge que lui laisse la détermination par les signifiants. Et donc à l'égard de l'annafreudisme, la position être lacanien a consisté, a pris le visage, la tournure d'une polémique et ça n'est pas le cas à l'endroit du kleinisme.

À l'endroit du kleinisme, être lacanien a plutôt pris la forme de la reformulation et d'abord d'accepter que Mélanie Klein apportait des faits et les accepter, ces faits. Et d'ailleurs quand Lacan promeut comme de lui l'imago primordiale du corps morcelé, vous trouvez la référence dans les *Écrits*, on peut dire qu'il ne fait que donner une reformulation des

intuitions de Mélanie Klein. Le corps morcelé est situé à sa place par Mélanie Klein, c'est l'effet de la haine suscitée par le défaut du sein comme objet de satisfaction. Elle le dit : l'enfant met en pièces - dans son fantasme inconscient, - le corps, de la mère, et le sien propre.

On peut dire aussi bien que ce que Lacan a souligné dans le kleinisme, ce qu'il a importé du kleinisme, c'est la notion d'un œdipe ultra précoce, en contradiction avec la chronologie du développement que Freud avait proposée. Autrement dit il a accepté la révision chronologique de Mélanie Klein, comme une voie d'accès à la sortie de la chronologie. Cet œdipe, l'œdipe kleinien, est tellement précoce qu'en définitive pour en rendre compte Lacan propose de sortir de la chronologie pour prendre un point de vue structural et donc pour faire dépendre l'œdipe, la présence du père, le pénis du père, etc., d'un ordre symbolique qui est déjà en quelque sorte de toute éternité, c'est-à-dire non chronologique.

Et ce que Lacan a encore admis de Mélanie Klein, c'est le caractère postérieur de l'émergence du moi par rapport à la relation à l'objet, c'est-à-dire que Lacan a admis la réaction dépressive de Klein aux origines du moi, et c'est déjà le précurseur de sa doctrine de l'objet petit *a.*

Enfin, on peut dire aussi que ce qu'il a reformulé de Mélanie Klein, c'est la notion que l'appareil psychique n'est pas fermé sur lui-même mais qu'il est foncièrement en relation, et c'est l'accent qu'ont mis les kleiniens.

Simplement pour eux cet appareil psychique est foncièrement en relation avec un objet de satisfaction et Lacan est parti de ce que l'appareil psychique est foncièrement en relation avec l'Autre majuscule, avec le lieu du langage. Mais ce qu'il y a de commun dans ces deux conceptions se marque à ceci que l'expérience analytique est pour les kleiniens foncièrement intersubjective. Et c'est tout l'accent que pouvait mettre une Paula Heimann (à vérifier), sur la situation analytique, à savoir c'est une relation. C'est cet élément relationnel de la situation analytique qui était gommé, absent de l'annafreudisme.

La pente même de l'enseignement de Lacan, qui conduit à mettre en doute, en suspens, entre parenthèses l'existence de l'Autre majuscule, au bénéfice de la relation avec l'objet de jouissance, a une courbure qu'on pourrait dire quasi kleinienne, de retrouver comme primordiale la relation à l'objet de jouissance.

Mais enfin cinquièmement être lacanien…

Une fois traversés l'annafreudisme et le kleinisme, qui continuent de sévir, aujourd'hui, à leur façon, l'annafreudisme de façon indirecte, le kleinisme de façon au contraire assumée, qu'est-ce qu'être lacanien par rapport à ces approches de l'expérience analytique ? On pourrait dire que, de la même façon que le kleinisme trouve sa matrice de référence dans le couple mère/nourrisson, le lacanisme la trouve dans le couple analyste/analysant. Et que d'une certaine façon le lacanisme tend à faire de l'analyste le partenaire-symptôme de l'analysant. L'analyste-symptôme, et c'est en quelque sorte les deux pôles du spectre, mère/nourrisson, analyste/analysant, c'est que les kleiniens se centrent sur les tout premiers moments de l'existence pour saisir la relation primordiale, et c'est d'ailleurs une relation où il y a lieu d'interpréter, comme Freud le souligne, Joan Rivière et Suzanne Isaac, le bébé s'exprime, toute la relation est de se faire à son langage. Mais ça, c'est le pôle des premières années de l'existence, et le lacanisme se développe, développe ses élucubrations propres à partir de l'autre bout de la chaîne, à savoir le patient vient, devient analysant et donc essayons de penser l'inconscient et ce dont il s'agit dans l'appareil psychique à partir du couple analyste-analysant.

On pourrait dire, si on voulait inventer une troisième voie - ce n'est pas mon cas - qu'être kleinien et être lacanien ça prend les deux pôles entre guillemets " du développement ". Le lacanien prend le sujet au moment où il arrive à l'analyse, où il s'insère dans le dispositif analytique, alors que le kleinien prend le sujet au premier pas de son existence de vivant. Et donc deux couples en quelque sorte symétriques qui ainsi se répondent.

Et, de ce fait, on peut dire que l'inconscient lacanien est défini à partir de la pratique analytique. Alors si je continue un peu ce parallèle entre le lacanisme et le kleinisme, si je me lance là dedans en tenant compte du fait que Mélanie Klein n'est pas pour vous une référence importante, si je me lance là dedans c'est parce que j'ai un ami psychanalyste qui est kleinien, je veux dire mon ami Etchegoyen, l'ancien président de l'IPA, dont c'est la référence essentielle, c'est ça qui me lance dans ce parallèle.

On pourrait dire, si on rentre dans ce parallèle, que le lacanisme, on serait tenté de donner beaucoup de sens au fait qu'il procède à partir du partage parole vide/parole pleine. Vous savez que c'est par là que Lacan commence son " Rapport de Rome ", et ça consiste à dire : tout n'est pas intéressant dans ce que jaspine le patient. Que c'est de façon fugace, de temps en temps, que fuse le retour du refoulé. Et que, la plupart du temps, sa parole circule dans le bien entendu. Il faut attendre l'émergence du lapsus, du mot d'esprit, le faux-pas, le rêve, pour que la parole se fasse pleine. Et c'est devenu comme une seconde nature, pour nous, dans la pratique.

On peut dire déjà que dans la différence entre parole vide et parole pleine, il y a déjà, toute préparée, la notion que Lacan développera par la suite que finalement, tout ça, toute cette parole ne converge que vers le non-sens.

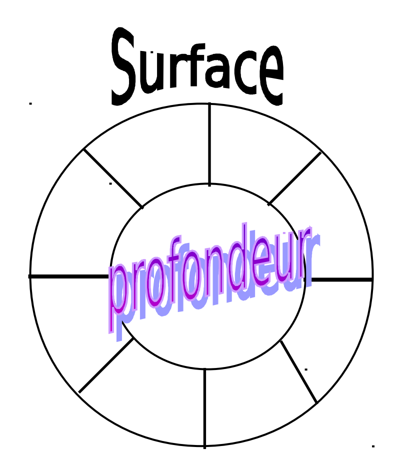
Alors pour les kleiniens, c'est ça qui est quand même frappant, il n'y a pas de parole vide. C'est-à-dire tout est à interpréter, et en effet, au niveau de la pratique, c'est une grande différence. Je l'avais aperçu, bien sûr, lors de mes premiers contacts avec mes collègues kleiniens. Je l'avais aperçu sur le mode sarcastique, à savoir : ils parlent autant que les patients. Les patients ont presque de la peine à en placer une (*rires*), parce que de l'autre côté, aussitôt, ça interprète. Je crois que dans ce *Cours* il y a de nombreuses années, je m'étais laissé aller à rigoler. Enfin je ne dis pas que j'avais tort, forcément, mais revenons au fondement de ce dont il s'agit, rigolons un peu de nous mêmes. C'est que nous, nous continuons, vaille que vaille, de fonctionner sur la dichotomie parole vide/parole pleine. Nous pensons que l'émergence de l'inconscient est rare. Et à l'occasion même, diraient les méchants, dès que ça commence à apparaître, hop on interrompt la séance (*rires*).

Les kleiniens c'est autre chose, c'est : pour eux tout est à interpréter.

Comme le dit ma chère Joan Rivière, le psychisme est un tout. Voilà le principe qui s'oppose à la dichotomie.... " l'inconscient n'est pas un aspect résiduel - *dit-elle, c'est pas du tout de l'ordre du déchet, de ce qui est repoussé, c'est pas de l'ordre du lapsus, qu'on annule aussitôt qu'on l'a fait, etc., l'inconscient pour eux çà n'est pas cela , c'est l'organe , c'est très curieux* - c'est l'organe actif dans lequel les processus psychiques entrent en fonction ". Alors ça veut dire qu'il n'y a aucune activité psychique, et en particulier il n'y a aucune expression verbale, qui puisse avoir lieu sans lien avec l'inconscient. C'est-à-dire que toute activité psychique, et donc toute énonciation ou tout énoncé dans la cure, est en quelque sorte doublé par un fantasme inconscient.

Ça oblige l'analyste à un report constant de ce qui est énoncé, en

surface, sur la profondeur du fantasme inconscient. " Le travail de l'analyste - *dit Joan Rivière* - est de découvrir et d'interpréter le contenu inconscient qui est exprimé à chaque moment par le patient, ici et maintenant dans la séance. "



Autrement dit, le schéma est plutôt de cet ordre - je préfère faire un cercle plutôt qu'une ligne, puisque c'est un tout, tout ce qui se dit a son répondant inconscient. Tout ce qui est en surface a son répondant en profondeur.

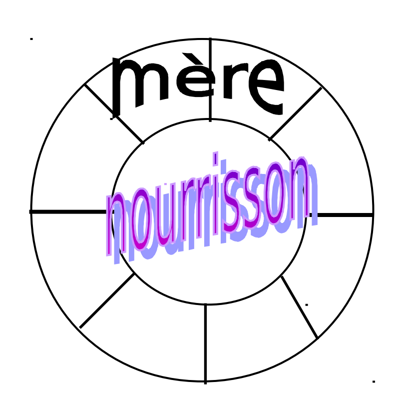
Et donc plus l'analysant énonce et plus l'analyste, continûment, lui déchiffre la valeur inconsciente de ce qu'il apporte. Autrement dit on a en quelque sorte, ce que les Américains appellent un *holisme* de l'inconscient, une conception totalitaire de l'inconscient, un *holisme* kleinien.

Alors par rapport à ça, on voit bien, ça nous aide à saisir les traits propres de notre lacanisme On pourrait opposer au *holisme* klenien l'antinomie lacanienne. Ce schéma redonne une valeur à cette croix, à cette bannière lacanienne qui oppose l'imaginaire au symbolique.

imaginaire

symbolique

C'est que d'emblée le lacanisme entre dans l'expérience analytique avec une antinomie, à savoir, ce n'est pas une écoute globale, c'est une écoute qui répartit ce qui est de l'ordre de l'imaginaire, de l'ordre de la fantasmatisation, de l'ordre de ce que Mélanie Klein et ses élèves commentent si longuement de l'introjection et projection conçues comme symétriques, de l'identification à l'autre, croisée, multipliée, qui enferme tout ce registre dans l'axe imaginaire et qui invite à en dégager quelque chose qui est beaucoup plus rare, qui est fugace, qui est interrompu, et qui est la parole vraie, là où la dynamique symbolique est susceptible de remanier ce qui est imaginaire et contingent. Autrement dit, on peut dire qu'être kleinien, c'est concevoir le psychisme comme un tout, et on peut dire que ça s'étend, ce schéma que je donne comme celui de la séance analytique kleinienne, c'est aussi bien le schéma du rapport avec l'Autre, puisqu'entre la mère et le nourrisson, on observe ces échanges symétriques continus.



C'est ce qui fait que Mélanie Klein a accepté la pulsion de mort freudienne, alors que les annafreudiens repoussaient ça à l'extérieur, mais à condition de la coupler avec les pulsions de vie, et de n'en faire que le double de l'amour et de la haine se répondant. Alors que le lacanisme c'est de loger tous ces recollements symétriques sur un même axe, l'axe de la relation d'objet si l'on veut, l'axe de la libido freudienne, l'axe de l'introjection/projection kleinienne, et

d'en distinguer le rapport du sujet à l'Autre.

Simplement, ça prescrit le style du lacanisme : le style du lacanisme, c'est d'avoir affaire toujours, c'est la croix des lacaniens, ça été la croix de Lacan, à cette antinomie sous des formes différentes et de plus en plus complexes. Être lacanien, c'est toujours avoir affaire en définitive à un problème d'articulation, pour le dire simplement, entre la libido et le symbolique. Les lacaniens, c'est ceux qui sont embarrassés avec ça.

Freud n'était pas embarrassé avec ça, lui. Vous vous souvenez que nous avons lu en détail *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient.* Nous l'avons lu en détail, et ce que nous avons laissé de côté, c'était justement les techniques du mot d'esprit, parce que ça, nous connaissons ça par cœur. C'est qu'avec notre métaphore et notre métonymie, nous simplifions toute cette technique du mot d'esprit. Mais j'avais souligné, si je me souviens bien, pour Freud, une fois qu'il avait détaillé dans sa première partie les techniques du mot d'esprit, c'était pour dire qu'elles sont bien plutôt les sources d'où le mot d'esprit tire le plaisir qu'il donne. C'est-à-dire pour Freud, ce qui comptait, c'était que les techniques du mot d'esprit soient des *Lustquelle*, des sources de plaisir et, pour Freud, l'appareil psychique fonctionne pour la satisfaction pulsionnelle, c'est-à-dire fonctionne pour la jouissance.

Vous connaissez peut-être la décoration prussienne, qui s'intitule en français " Pour l'honneur ", c'est en français, c'est l'influence de la langue française au 18eme siècle. Le français a rayonné dans le monde au 18eme siècle, ce qui fait qu'au 19eme, pour l'honneur, ils sont venus s'installer à Versailles, pour l'honneur. Et bien l'appareil psychique freudien, c'est pour la jouissance, voilà sa médaille, son mot d'ordre. Alors que Lacan, son point de départ à lui, de son enseignement, ça consistait à prélever chez Freud les techniques du mot d'esprit, les techniques du travail du rêve et puis le mécanisme de l'acte manqué. Alors sans doute, Freud avait détaillé ces techniques, ce travail, ce mécanisme et il avait marqué en effet qu'à partir du contenu manifeste du rêve, on était conduit à élaborer des pensées latentes du rêve et à considérer que le contenu manifeste n'était que la transcription modifiée, mutilée des pensées latentes.

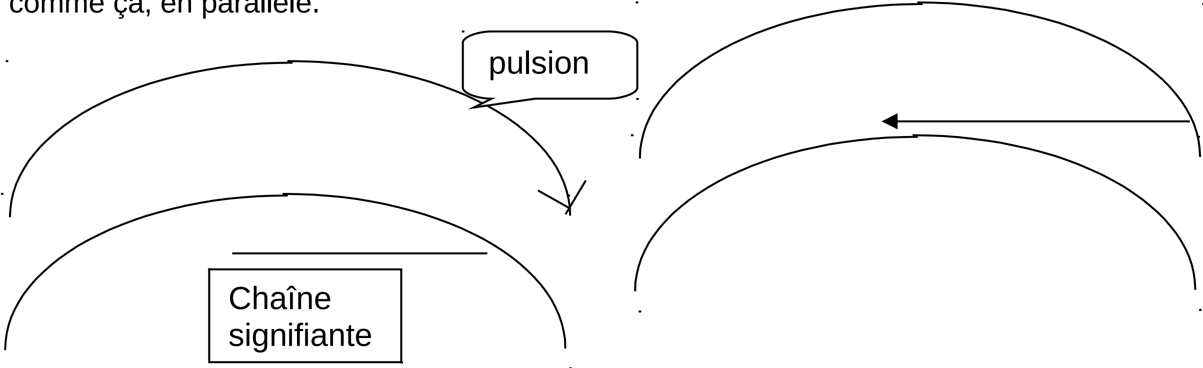
Et ça conduisait à ce qu'il appelait, du moins à l'époque du mot d'esprit, l'hypothèse de l'inconscient, c'est-à-dire de quelque chose qu'on ne sait pas mais qu'on se trouve contraint de poser par des déductions irréfutables. Seulement ce qui n'était pas pour lui une déduction, c'était l'action, tout ça fonctionne pour le *Lust,* tout ça fonctionne pour le plaisir et la jouissance. Lacan, lui, l'a pris comme principe, concernant la structure de l'inconscient, que l'inconscient est structuré comme un langage, très bien ! Mais ça ne disait rien du fonctionnement, ça ne disait rien du pourquoi, de la finalité du fonctionnement structuré comme un langage. Or, ce qui est clair, c'est qu'il a passé son temps à inventer des finalités qui n'étaient pas le *Lust.* C'est pour ça qu'il a pu dire, par exemple : la finalité de tout ça, c'était la reconnaissance. Il est allé emprunter en effet à Hegel plutôt qu'à Freud.

Le fait de privilégier la technique et le mécanisme par rapport à la finalité lui faisait nécessairement assigner comme finalité à cette structure de langage le sens lui même, la production de sens. D'où tout le côté du premier enseignement de Lacan, qui est de l'ordre de : l'homme ne vit pas simplement de pain. L'homme ne vit pas simplement du sein, dit Mélanie Klein, l'homme ne vit pas seulement du *Lust,* il vit aussi du sens.

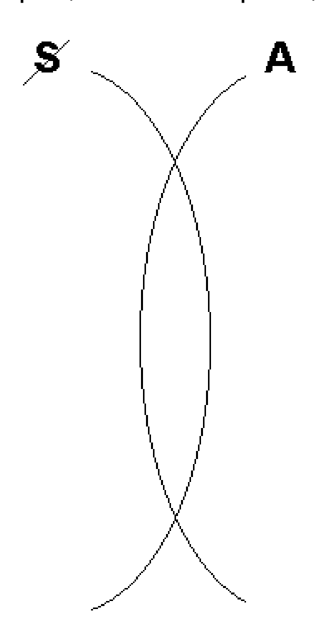
C'est pour ça qu'il a eu quinze ou vingt Jésuites dans son école *(rires).* C'est pour ça que nous n'en avons aucun ; nous, nous avons les militaires ! *(rires)*

Le fait de privilégier la technique et le mécanisme par rapport à la finalité lui faisait nécessairement assigner comme finalité à cette structure de langage le sens lui même, la production de sens. D'où tout le côté du premier enseignement de Lacan, qui est de l'ordre de : l'homme ne vit pas simplement de pain. L'homme ne vit pas simplement du sein, dit Mélanie Klein, l'homme ne vit pas seulement du *Lust,* il vit aussi du sens. C'est pour ça qu'il a eu quinze ou vingt Jésuites dans son école *(rires).* C'est pour ça que nous n'en avons aucun ; nous, nous avons les militaires ! *(rires)*

*C*e qui a allumé l'enseignement de Lacan, au départ, c'est la réduction du *Lust* au sens. Alors ça, vous l'avez vu revenir, cette petite croix de départ, qui est dans son schéma L, vous l'avez vu revenir beaucoup de fois. Le grand graphe de Lacan, si on le réduit à sa plus simple expression, c'est ce que je me suis efforcé de démontrer les années précédentes, mais ça m'a frappé spécialement ce matin comme ça, le grand graphe de Lacan c'est ces deux lignes, simplement elles sont mises comme ça, en parallèle.



Là elles sont mises en croix, c'est quand vraiment il lui semble que tout ce qui est libido, finalement, libido et fantasmatisation, ça ne noue le rôle que de gêneur par rapport à la communication symbolique fondamentale, et puis après il fait un grand graphe, très complexe, mais



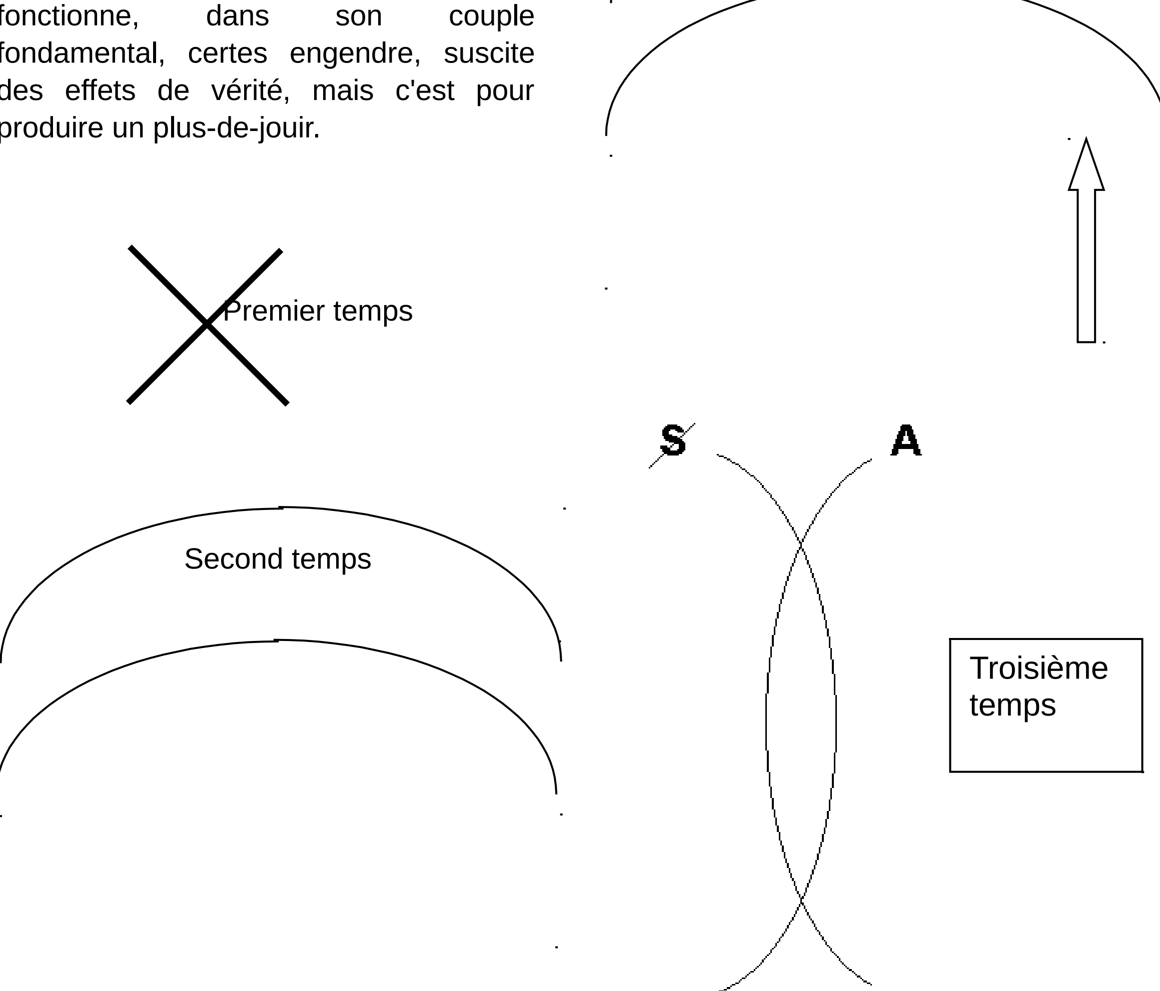
foncièrement pour montrer - ici il y a la chaîne signifiante - et bien que la pulsion est exactement structurée comme la chaîne signifiante. Alors évidemment c'est un peu plus compliqué : là il y a la pulsion, il y a le désir qui court comme le signifié de la chaîne signifiante de la pulsion, mais le graphe, c'est une transformation de ce schéma initial, visant à montrer que la structure symbolique se retrouve dans la pulsion, et que le désir n'est que le signifié de la chaîne signifiante pulsionnelle.

On peut même dire que, quand il amène en 1964 sa " Position de l'inconscient ", c'est encore une autre version, cette fois-ci comme ceci, c'est encore une autre version de ces deux axes, et dans " Position de

l'inconscient ", il appelle cette zone-ci le sujet et cette zone-ci l'Autre et quant on lit le texte, on s'aperçoit que progressivement ce S barré $\$$, c'est devenu le vivant, le côté du vivant, c'est-à-dire qu'on y a inclus aussi bien la pulsion.

Dans ce schéma de " Position de l'inconscient ", quel est l'effort de Lacan ? C'est que très clairement, les phénomènes de l'inconscient, les formations de l'inconscient, sont de l'ordre de l'aliénation. Il essaye seulement d'y adjoindre d'une façon logique l'objet petit *a* comme objet de la pulsion. Il essaye de construire une articulation entre l'inconscient et la pulsion et on peut dire que le point, le sommet de cette construction, là c'est le premier temps, là le deuxième, là le troisième et que ce qu'il tente, avec son discours du maître, c'est en définitive de récupérer l'intuition freudienne initiale, et c'est pour ça qu'il appelle ceci le discours de l'inconscient, à savoir le signifiant fonctionne, dans son couple fondamental, certes engendre, suscite des effets de vérité, mais c'est pour produire un plus-de-jouir.

C'est seulement avec cette construction-ci qu'il récupère l'intuition freudienne, à savoir que le savoir de l'inconscient travaille pour produire un plus-de-jouir. Alors là, ça n'est plus une structure simplement, c'est un fonctionnement et c'est à partir de ce point que Lacan finit par mettre l'accent sur le travail de l'inconscient, et qu'il peut dire : dans le travail de l'inconscient il y a la jouissance, c'est-à-dire ce que Freud formule, les techniques du mot d'esprit, ce sont des sources de *Lust*, et voilà la question sur quoi Lacan - et ça définit les lacaniens - est resté, c'est : comment est-ce qu'on passe du signifiant à la jouissance ? Comment est-ce que la volonté de dire, qui est celle qui rend compte du grand graphe de Lacan, je l'avais indiqué, tout ce grand graphe est supporté au départ par un vecteur qui est



animé, ce que Lacan appelle l'intention de signification, qui est une volonté de dire et qui est destiné à ne se satisfaire que par du sens. Et bien comment est-ce qu'on passe de la volonté de dire à la volonté de jouir ?

La parole va vers l'Autre, elle dit, elle explique, elle raconte, elle se fait reconnaître, elle va vers le sens, elle peut aller vers le non-sens, mais c'est tout à fait autre chose que de dire : il y a une jouissance du bla-bla-bla, c'est-à-dire : ça ne va pas tant vers l'Autre, ça ne va vers l'Autre pour lui expliquer, pour lui délivrer du sens, que parce que la finalité c'est de produire petit *a,* du plus-de-jouir. C'est pourquoi l'horizon de l'enseignement de Lacan c'est un au-delà de l'inconscient comme producteur d'effets de vérité et le symptôme que Lacan élabore dans son dernier enseignement, le symptôme pourrait être un nom de cet au-delà de l'inconscient.

Qu'est-ce qu'un symptôme analytique ? Ce pourrait être précisément quelque chose qui répond à ce schéma du discours du maître. Ce qui est réel dans le symptôme c'est ça qui sert à la jouissance, que ça parle, que ce soit un message, que ça se déchiffre, ce n'est pas du même niveau que ce à quoi ça sert. Bon, et bien je dis que c’est ce tourment, situé à cet endroit là, qui définit aujourd'hui ce que c'est qu'être lacanien. Voilà.

(Applaudissements)

Fin du *Cours* du 26 novembre 1997

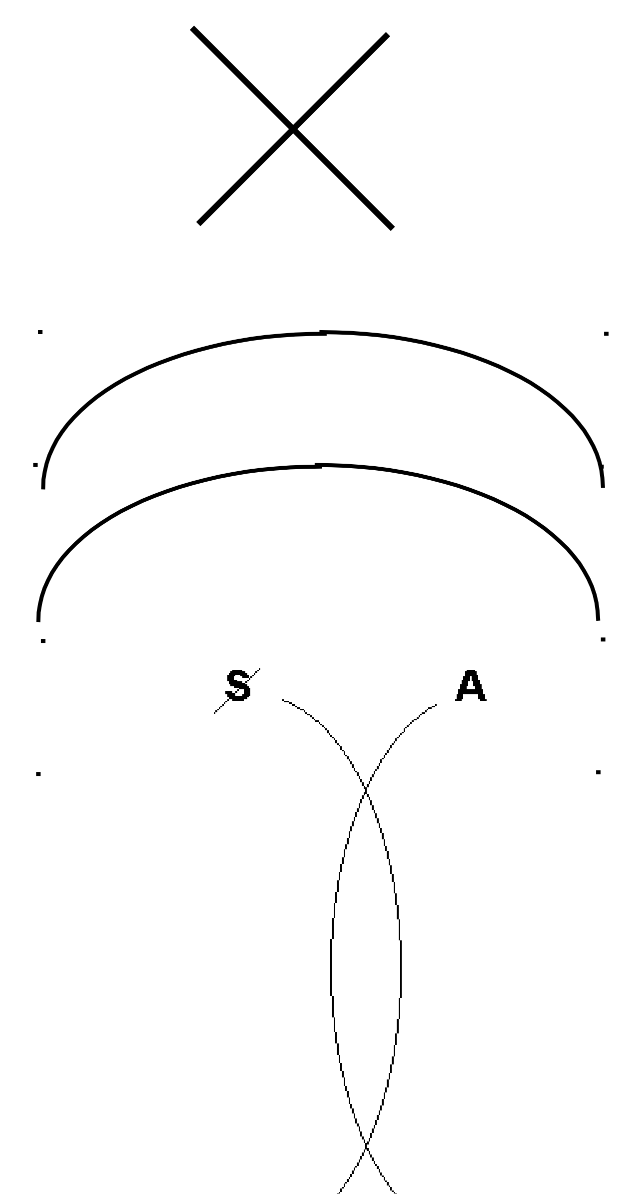
(second Cours du Partenaire-symptôme)

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Troisième séance du *Cours*
(mercredi 3 décembre 1997)

J'ai aligné la dernière fois trois schémas qui scandent le développement de l'enseignement de Lacan, la croix, les parallèles et l'intersection et j'ai dit qu'être lacanien, c'était se régler dans l'expérience analytique sur une antinomie dont nous avons ici trois versions qui répercutent l'opposition de la parole et de la libido.



Le premier schéma est une simplification de la configuration que Lacan a apportée au début de son enseignement comme schéma L, et qui institue l'axe libidinal, pensé comme imaginaire, en opposition par rapport à l'axe symbolique. On peut le trouver dans les *Écrits* de Lacan désigné comme le schéma L.

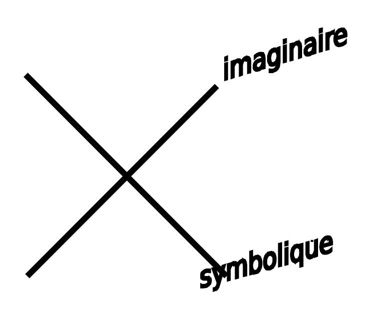
Le second schéma que j'ai écrit est une simplification du grand graphe de Lacan. Et cette fois-ci, les deux axes sont situés en parallèles l'un avec l'autre. Et troisièmement j'ai simplifié de cette façon ce que Lacan présente dans ses *Écrits* sans schéma - il faut se référer au *Séminaire XI* pour trouver une représentation schématique - comme l'articulation de l'aliénation et de la séparation modelée sur les opérations ensemblistes de la réunion et de l'intersection.

Par cette simplification, j'ai aligné ces illustrations, qui sont différentes pour montrer qu'à chaque fois se répète et s'essaye une coordination, une articulation entre parole et libido. Et j'ai indiqué que c'était là le problème, au singulier, le problème unique de l'enseignement de Lacan et qu'être lacanien, c'était aborder l'expérience analytique à partir de cette antinomie en essayant des solutions diverses qui ont conduit Lacan, à la fin de son enseignement, à essayer l'articulation borroméenne, cette fois-ci à trois, pour la résumer.

Ce qui reste constant, et ce qui différencie l'essai de Lacan de ceux des autres post-freudiens, c'est-à-

dire de ceux qui ont eu à faire avec l'œuvre de Freud, les remaniements que Freud pouvait apporter à son débat avec sa propre découverte, ce qui différencie Lacan, c'est de se régler sur le couple analyste-analysant et d'organiser l'expérience et sa réflexion sur l'expérience à partir de ce couple. Et c'est en cela qu'il se différencie spécialement de la tentative kleinienne qui a consisté à rabattre l'expérience analytique sur un autre couple, sur le couple de la mère et du nourrisson. Et, du seul fait de prendre pour référence le couple analyste-analysant, la parole et l'interprétation sont venues au premier plan de la théorie analytique. C'est un effort pour penser tout ce qui est de l'ordre métapsychologique à partir de la pratique.

Le premier schéma met en évidence, déjà, une forme de symétrie, sous les espèces d'une opposition entre deux registres, d'une séparation entre deux registres qu'on peut dire symétriques puisqu'ils sont susceptibles de venir l'un par rapport à l'autre en opposition. En même temps cette symétrie relève d'une dissymétrie si l'on peut dire fonctionnelle entre ces deux axes. En effet le premier, l'axe symbolique, est supposé nous représenter ce qui est le ressort de l'expérience. Ce qui anime sa dynamique, ce qui produit des effets, c'est l'axe si l'on veut causal. Tandis que le second, dit imaginaire, isole ce qui s'oppose à cette dynamique, qui est pris dans la parenthèse de l'imaginaire, qui est ce qui fait obstacle à la dynamique symbolique.

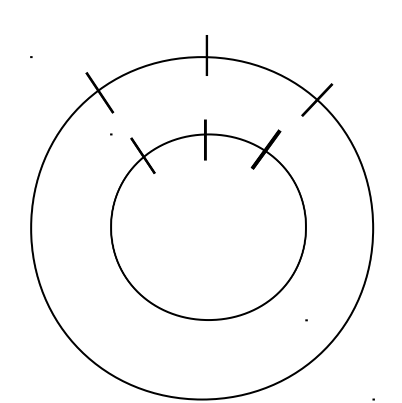


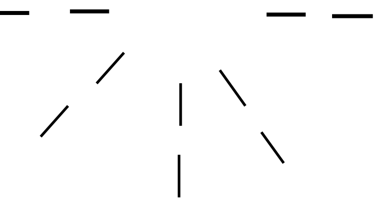
Et, puisque j'ai employé le mot de dynamique à propos de l'axe symbolique, il n'y a pas à se surprendre de parler d'inertie à propos de l'axe imaginaire.

Et donc c'est, dans la pratique elle-même, un clivage.

C'est dans l'écoute elle-même du patient, un clivage. Ça implique qu'il y a tout un registre de ce qui est dit, par le patient, qui ne relève de rien de plus que de cette inertie et qui donc dirige l'attention de l'analyste sur ce qui contrarie cette inertie et qui est susceptible de produire des effets, qui est de l'ordre symbolique et lui-même aménagé de façon à distinguer des scansions, des franchissements, des points de capitons. L'idée même de traversée du fantasme tient à cette construction du symbolique dans l'analyse. La traversée du fantasme, c'est supposer qu'on puisse appliquer des catégories propres à l'ordre symbolique, comme celle du point de capiton, ou de franchissement, à ce qui relève de l'inertie de l'imaginaire.

Ce clivage dirige l'écoute analytique, et d'une façon très différente de l'écoute kleinienne. L'écoute kleinienne, dont j'ai proposé un autre schéma, circulaire, enveloppant, l'écoute kleinienne suppose – donnons-lui ici ce symbolisme, cette signification – qu'à tout ce que dit le patient il y a un corrélat inconscient et donc que l'analyste s'intéresse à tout, que son écoute est totalitaire.





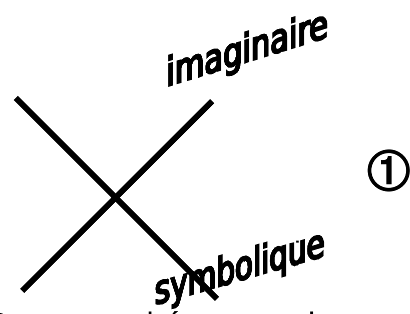
(note : à chacun des traits sur le cercle correspond un trait sur l'autre cercle, illustrant par cette image le corrélat)

Et que, de moment en moment, il a à traduire, à interpréter ce qui est dit par le patient, à lui donner sa valeur dans l'inconscient. Et donc ça prescrit une pratique de l'interprétation qu'on peut dire de l'interprétation constante, permanente. Doublant de moment en moment le dit du patient. Dans la pratique kleinienne, on observe que la forme princeps est le dialogue, que l'analyste en dit autant que le patient, sinon plus.

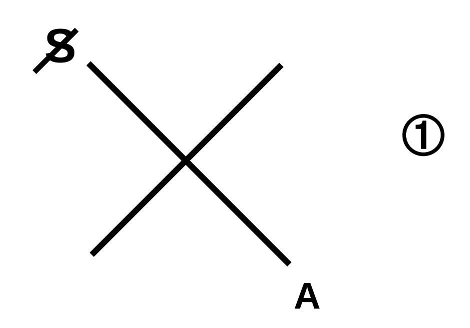
Alors que la valeur du schéma en croix, lacanien, est déjà à impliquer une interprétation rare.

Ce schéma est déjà à écarter de l'interprétation analytique une quantité de dits et déjà à impliquer qu'une quantité de dits ne seront pas interprétés, parce qu'ils relèvent de phénomènes de miroir, entre le moi et l'Autre ou le moi et le monde, qui ne font que reprendre et commenter la stagnation du sujet. Et donc ce schéma en lui-même raréfie l'interprétation. Tout n'est pas à interpréter et l'attention est focalisée sur ce qui est de l'ordre du ressort de l'expérience.

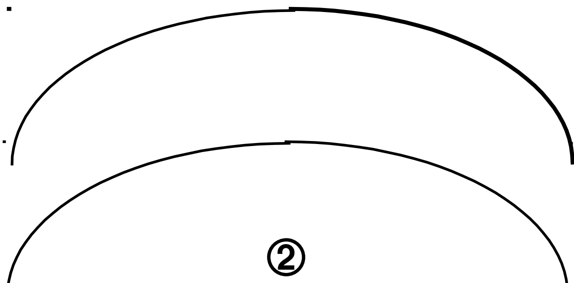
Il y a donc, dans la pratique analytique qui se réfère à Lacan, en effet ce qu'on peut qualifier de part perdue et c'est l'idée qu'il y a ainsi une part perdue, une part qui n'est pas opératoire dans les dits du sujet, qui amorce le mouvement qui conduira Lacan à la fameuse séance courte dont on peut dire que l'objectif est de réduire le dit du patient à l'opératoire. C'est ça qui fait la différence lacanienne dans la psychanalyse : c'est une différence quantitative sur quoi on se règle, le temps minuté. Cette différence a son fondement, au départ, dans ce schéma en croix, qui oppose toute une zone du commentaire de l'imaginaire au ressort symbolique de la transformation subjective. La séance courte traduit cette focalisation sur l'axe symbolique.



Dans ce schéma premier, en dépit de la présentation symétrique des deux axes, l'imaginaire est conçu en fait comme d'une structure différente de l'axe symbolique. Il y a dans l'imaginaire, en effet, réversion, projection mutuelle, égalité en même temps que continuité et en tant que tels les éléments ne se distinguent pas par des frontières marquées, alors que l'axe symbolique est structuré en termes élémentaires dont le repérage est donné par la linguistique : le signifiant, et ces deux pôles apparaissent comme distinct, le pôle grand A, dissymétrique par rapport au pôle que j'écris ici S barré, par rapport au pôle du sujet barré, qui lui contraste avec le premier par son vide, et son caractère d'effet variable.

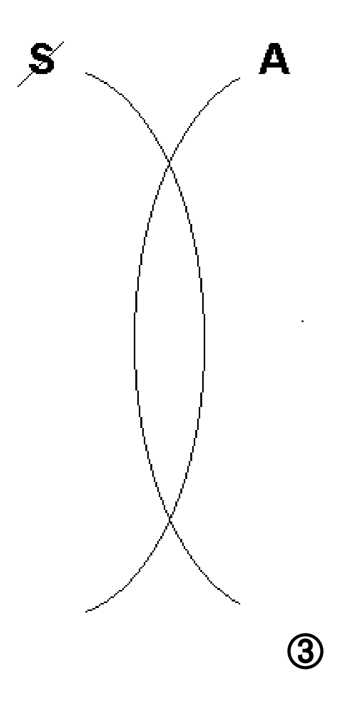


C'est en cela que le schéma deux traduit une progression de la réflexion et qu'il traduit, une fois qu'on l'a déshabillé de tout son appareil, un effort pour homologuer l'axe symbolique et l'axe imaginaire, pour leur affecter une structure comparable.



Cette parallèle, qui est la matrice même du graphe de Lacan, traduit la tentative pour structurer ce qui était l'axe imaginaire selon les mêmes canons que l'axe symbolique, et ça suppose sans doute de cliver l'imaginaire, cet ancien imaginaire, entre pulsion et désir, et précisément, de structurer la pulsion comme une chaîne signifiante et le désir comme le signifié de cette chaîne signifiante. Ce que Lacan a réussi à fixer avec ce graphe, c'est la notion d'une seule structure dans l'expérience analytique et d'impliquer qu'en même temps que se déroule la chaîne signifiante parlée, le dit du patient, simultanément se déroule la chaîne pulsionnelle qui, elle aussi, comporte un lieu de l'Autre, qui elle aussi comporte un trésor des signifiants de la pulsion, que la pulsion est également une chaîne signifiante, seulement muette, fonctionnant en parallèle à la chaîne explicite et qu'elle est également susceptible de se capitonner de la même façon qu'elle a, elle aussi, un signifié qui est le désir.

Et le troisième schéma institue ce qui est en quelque sorte un pas au-delà du parallèle, une articulation, que le symbolique appelle comme complémentaire : l'inférence, la présence, l'instance de la libido, que le sens lui-même en tant qu'effet de la connexion entre les signifiants appelle pour se fixer, appelle l'ingérence, si l'on peut dire, de la pulsion.

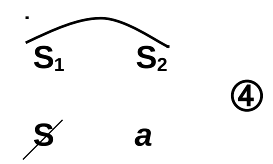


Et c'est ainsi que ce qui est de l'ordre signifiant, S_1 S_2, ne se suffit pas des effets de vérité où le sujet trouve à se loger mais encore ne se boucle qu'à la condition que la pulsion s'y inscrive et s'y inscrive sous les espèces du retour de l'objet perdu, marqué petit *a*.

Ce sont, à les voir ainsi radiographiées, trois façons de repérer la parole par rapport à ce que Freud a appelé la libido. On peut dire qu'en les repérant sur ce schématisme, c'est là le problème que Lacan dans son enseignement a posé et a tenté de résoudre, à partir du moment où il est parti pour aborder la métapsychologie de la pratique analytique, du couple analyste-analysant.

On peut dire, prenons ça ainsi cette fois-ci comme point de départ, que le résumé de cet effort, quatrième, c'est son écriture du discours de l'inconscient, qui part de l'articulation signifiante et son

effet de vérité mais qui y ajoute, le résultat de ce qu'il appelait au point trois, la séparation, le produit de jouissance.



Ce schéma suppose que l'articulation signifiante n'a pas simplement des effets de vérité, mais qu'elle a en plus une production qui marque sa présence dans le corps vivant, petit *a*. Le symptôme analytique développé tel que nous nous y intéressons cette année, répond à cette formule, répond au mathème du discours de l'inconscient. En première analyse au moins, on pourrait dire ceci est le mathème du symptôme analytique selon Lacan.

Ce qui est réel, disais-je la dernière fois, dans le symptôme, c'est que ce fonctionnement sert à la jouissance du corps vivant. Le fait que ça parle, le fait que ce soit un message, que ce soit articulé, que ça ait des effets de vérité, n'est pas du même niveau que la production de jouissance. Pour que ce soit un message il faut encore le croire, et c'est que Lacan a appelé le sujet-supposé-savoir.

S_1 S_2

$\$$ *a*

Le sujet-supposé-savoir, c'est le symptôme-supposé-parole. Et la pratique analyste consiste à vérifier la parole du symptôme. Alors c'est évidemment un postulat pratique que d'introduire la croyance dans le symptôme. C'est introduire du sens dans la souffrance, transformer le symptôme, en tant qu'on en pâtît, en une entité qui parle. Avec l'inquiétude, rénovée par l'ultime enseignement de Lacan, que peut-être ce ne serait rien de plus qu'imaginaire. Le fait que le symptôme parle peut-être n'est-ce qu'imaginaire ? Peut-être que la part symbolique du symptôme, c'est-à-dire l'articulation des signifiants S_1 et S_2 et son effet de vérité, n'est-elle qu'imaginaire, n'est-elle que fictive ?

C'est déjà ce qui distingue le symptôme des autres formations de l'inconscient : le rêve, l'acte manqué, le lapsus, c'est déjà ce qui met le symptôme à part dans la mesure où dans le symptôme la volonté de dire n'y est pas évidente.

Et c'est déjà ce qui suffit à mettre en question la connexion que la psychanalyse exploite entre le sens et le réel. Le dernier enseignement de Lacan tourne autour de l'antinomie du sens et du réel. Elle tourne autour d'une notion du réel en tant qu'autre que le sens. Et c'est ce que déjà le schéma 1, le schéma 2, le schéma 3, à leur façon, essayaient de résoudre.

Le dernier enseignement de Lacan met en question la possibilité même de la psychanalyse, en instituant un autre horizon, un réel qui exclurait le sens. C'est-à-dire ce qu'on habille d'habitude d'une façon apaisée, douceâtre, en parlant des limites de la psychanalyse. Les limites de la psychanalyse se serait ça : qu'il y aurait pour le sujet un réel, où le sens n'aurait pas de présence. Ce réel, c'est ce à quoi Lacan a donné sens en parlant de jouissance, mais ce terme de jouissance a sa valeur exacte en tant qu'opposé à désir. Parce que si le dernier mot c'est le mot du désir, pas de problème. Le désir est sensible à l'interprétation. Il est même identique à l'interprétation. Le désir désigne ce qui du sens déborde toujours le signifiant, et en cela c'est un concept fait sur mesure pour l'interprétation.

Tandis que la jouissance, non, et c'est déjà ce qui s'était levé dans l'œuvre de Freud : l'idée d'une pulsion, à la fois muette et sourde. D'où la question : jusqu'à quel point le sens est-il susceptible de s'introduire dans la jouissance, c'est-à-dire jusqu'à quel point le déchiffrage du sens est-il susceptible de modifier le mode de jouissance ? D'où les tentatives de Lacan d'élaborer la notion d'un sens joui, qui serait la clef de la jouissance.

C'est comme un effort pour installer le sens dans le réel. Cette difficulté se perçoit très bien dans l'orientation actuelle de la psychanalyse, et dans l'accent mis sur le fictif, sur le semblant. Les analystes, même ceux qui tentent de court-circuiter l'enseignement de Lacan, mais qui n'en subissent pas moins l'influence -comme on dit ! - et cette influence est portée par le mouvement d'ensemble de ce qu'on appelle la culture, sont au fond aveuglés, captivés par l'instance de la fiction. Ils n'arrivent plus à percevoir l'expérience analytique que sous les espèces d'une narratologie, c'est à dire qu'ils conçoivent finalement l'expérience analytique comme la construction d'une fiction qui a des effets de vérité et ils posent que se sont ces effets de vérité qui satisfont le patient.

Cette tendance tend à séparer, aujourd'hui, la psychanalyse de la science en même temps qu'elle la rapproche de l'art. C'est ainsi qu'on voit un esthétisme, psychanalytique, qui est même à la pointe de l'élaboration, là où Lacan n'est qu'une référence parmi d'autres. Un esthétisme qui s'appuie sur un relativisme quant au réel, c'est-à-dire un esthétisme qui suppose que le réel connaît pas et qui s'appuie sur l'expérience analytique pour dire : ce à quoi nous avons affaire c'est, de la part du patient, avec notre aide, à la construction de récits de son existence. L'expérience analytique s'arrête quand le récit apparaît satisfaisant. Dans tout ça, le réel s'évanouit.

C'est peut-être sur ce point qu'il nous faut toucher terre, c'est-à-dire rappeler ce que nous pouvons, dans l'expérience analytique, isoler de réel. Et c'est pourquoi, de l'inconscient nous nous déplaçons, avec Lacan, vers le symptôme qui suppose, si on suit ce schéma *(JAM montre le schéma 4)*, une articulation entre les effets de vérité, fictifs, sans doute, et la marque, la répétition du réel.

C'est pourquoi je me proposais - ça me parait indispensable cette année - de procéder à une relecture minutieuse de l'œuvre de Freud *Inhibition, symptôme et angoisse*. À vrai dire j'y ai déjà procédé rapidement l'année dernière, en un autre lieu qu'ici, à Madrid, ça a été publié d'ailleurs récemment, un bref commentaire que j'ai fait de *Inhibition, symptôme et angoisse*, et je n'ai pas pu, étant donné le style et le but du *Séminaire* de l'an passé avec Éric Laurent, lui donner ici son écho. Mais en début d'année, où nous sommes encore, j'entends procéder à cette lecture comme base à notre réflexion de cette année.

Inhibition, symptôme et angoisse. Je vous invite évidemment à vous y reporter directement. Je le prends par ce biais, à savoir un texte de Freud qui vise le réel de l'expérience. Ne nous laissons pas entraîner par la tripartition qui figure dans le titre et relisons ce texte comme le témoignage d'une approche de l'expérience analytique qui vise le réel de l'expérience.

Peut-être faut-il commencer par procéder par un relevé, comme introduction, de sa position dans l'œuvre de Freud. Parce qu'en effet

la réflexion de Freud comme celle de Lacan connaît des temps. Elle n'arrive pas d'un seul tenant tout de suite et certainement il faut en fixer la position. Pour relever sa position, je commencerai par opposer deux séries de trois textes de Freud. Voilà *Inhibition, symptôme et angoisse*, dans la première série *L'interprétation des rêves*, *La psychopathologie de la vie quotidienne*, *Le mot d'esprit dans ses relations avec l'inconscient* ; deuxième ternaire, l'« Au-delà du principe de plaisir », *La psychologie des groupes et analyse du moi*, *la Massenpsychologie*, et « Le moi et le ça ».

Inhibition, symptôme et angoisse
(1925)

-Interprétation des rêves	*- Au-delà du principe de plaisir (1920)*
-Psychopathologie de la vie	
Massenpsychlogie	
quotidienne	*(1921)*
	- Le moi et le ça
- Le mot d'esprit	*(1923)*
	-sbarré comme
$\frac{S_1\ S_2}{\$}$	*effet de vérité*

Inhibition, symptôme et angoisse, prend son sens, c'est ce que je propose, par rapport à ce double ternaire. schéma

Le premier, c'est le ternaire de la découverte freudienne, c'est le ternaire du déchiffrage, c'est le ternaire où Freud, précisément, a défini - je prends ce qui nous occupe - le symptôme, à partir de l'articulation S_1, S_2, S barré comme effet de vérité.

C'est-à-dire qu'il a constitué un domaine, à partir de phénomènes comme le rêve, pas directement le symptôme, il faut bien voir, à partir d'un domaine constitué de phénomènes comme le rêve dans *L'interprétation des rêves*, l'acte manqué dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, le lapsus, et également d'une structure comparable au lapsus, le mot d'esprit. Ce que Freud a montré sur ce domaine qu'il a constitué, c'est que ces phénomènes étaient interprétables, qu'ils avaient du sens. C'est pourquoi Lacan a qualifié ce domaine de sémantique psychanalytique et effectivement ça s'étend sur ses marges, jusqu'à rendre interprétables des phénomènes de l'association mentale ou des phénomènes de la remémoration. On peut dire qu'à partir de ce domaine, Freud a pensé révéler ce que Lacan appelle le secret du symptôme. Il a conçu le secret du symptôme sur ce modèle-ci, à savoir il s'agit d'un phénomène articulé dans le signifiant, et qui dispose d'un sens. Freud a inséré le symptôme dans la série rêve, acte manqué, lapsus et c'est par là qu'il a pensé délivrer le secret du symptôme.

Alors je dis : c'est par rapport à ce ternaire qui est le ternaire de référence du retour à Freud de Lacan - le retour à Freud de Lacan ça a été de prendre comme direction ce ternaire-là, le ternaire du déchiffrage - par rapport à ce ternaire du déchiffrage, *Inhibition, symptôme et angoisse* est de l'autre côté. Si on prend comme référence ce ternaire, si on se rappelle que pour Freud, c'est à partir de ce ternaire qu'il a pensé le symptôme, au point que Lacan ait pu au début ajouter le symptôme au rêve, à l'acte manqué et au lapsus et au mot d'esprit. Au début Lacan a ajouté purement et simplement le symptôme à ces phénomènes comme formations de l'inconscient.

Quand on lit *Inhibition, symptôme et angoisse*, on se dit et bien ce

n'est pas ça du tout. *Inhibition, symptôme et angoisse*, le fait majeur qui apparaît par différence, c'est que ça n'apparaît pas du tout, dans cet ouvrage, comme primordial, même ça n'apparaît pas du tout que le symptôme se déchiffre. *Inhibition, symptôme et angoisse,* c'est l'ouvrage qui fait une théorie du symptôme où le déchiffrage du symptôme n'est absolument pas au premier plan. Et même, si on relit l'ouvrage en cherchant mais qu'est-ce que ça apprend du déchiffrage du symptôme, on s'aperçoit que chaque fois que Freud en parle, c'est pour en minorer l'incidence. C'est vraiment un autre Freud que celui de la découverte de l'inconscient. Et justement la valeur du titre lui-même *Inhibition, symptôme, et angoisse*, la valeur du titre c'est justement que le symptôme est inséré dans une toute autre série que rêve, acte manqué, et lapsus. Ce qu'on aurait attendu dans le fil de la découverte freudienne ce n'est pas du tout *Inhibition, symptôme et angoisse*, c'est rêve, lapsus, symptôme, d'accord, mais on devrait sursauter de voir le symptôme inséré dans une série tout à fait différente, flanqué d'inhibition et d'angoisse. Qu'est-ce que vient faire le symptôme entre inhibition et angoisse ?

Alors ce qu'il vient faire c'est que, dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, le symptôme est abordé comme un mode de satisfaction. Il n'est pas abordé comme un mode d'expression ou très secondairement. Il est abordé comme un mode de satisfaction, et un mode de satisfaction qui échappe - et c'est même sa définition - au principe du plaisir, car il se manifeste comme déplaisir.

Il n'est pas du tout rapporté à un inconscient qui voudrait dire et qui dit de façon masquée, il est rapporté à la pulsion en tant qu'elle veut jouir et qu'elle réussit à jouir de façon dérivée. Et on voit bien le clivage, c'est que le point de vue de l'inconscient était introduit par Freud à partir de la notion que ce que dit le sujet veut dire autre chose que ce qu'il croit et donc que l'inconscient apparaissait toujours comme un autre texte.

Alors qu'ici, l'essentiel de l'enquête se centre sur ce qui apparaît comme déplaisir, comme souffrance, et qui se révèle être une satisfaction. Et donc l'écart est distinct, ce n'est pas de l'ordre du déchiffrage d'un autre texte, c'est de l'ordre de la révélation que ce qui est déplaisir est en fait une satisfaction et c'est à rendre compte de cet écart que se consacre Freud.

Autrement dit le premier ternaire en effet inclut le symptôme dans une problématique du sens, alors que *Inhibition, symptôme et angoisse* inclut le symptôme dans une problématique de la jouissance. Et pourquoi est-ce qu'il y a une problématique de la jouissance ? C'est que c'est ça qu'ouvre Freud : c'est qu'on jouit ailleurs que là où ça fait plaisir. Alors sans doute on continue de parler d'inconscient. Mais là, l'inconscient qualifie la satisfaction qui ne s'éprouve pas comme telle. La satisfaction qui s'éprouve comme une souffrance.

Maintenant l'autre ternaire. L'autre ternaire c'est assez différent puisque ça qualifie des œuvres des années vingt, je crois que ça c'est 1920 - c'est à vérifier - ça c'est 21, ça c'est 23, et puis sous réserve de vérification, et *Inhibition, symptôme et angoisse* c'est 1925. Là, on peut dire que le second ternaire énumère les œuvres de Freud qui précédent *Inhibition, symptôme et angoisse*.

Ce sont les œuvres de ce qu'on a appelé dans l'histoire de la psychanalyse le tournant des

années 20, et qui a été senti à l'époque comme tel, au niveau de la technique analytique. Le tournant des années 20, ça qualifie un virage de la technique analytique où on a commencé à penser que précisément les œuvres du premier ternaire, finalement, n'étaient pas tellement utiles dans la pratique. Qu'en tout cas elles n'arrivaient pas à résoudre la question du symptôme. C'est très joli tout ça concernant les rêves, les actes manqué, les lapsus, d'accord ça a du sens mais le tournant des années 20, c'est de se confronter au symptôme en tant qu'il résiste au déchiffrage de l'opération signifiante. Et du coup - pour reprendre le terme de Lacan - un discrédit a frappé, dans la technique, le premier matériel freudien. Et même, c'est l'idée de Lacan, le mot même de matériel que nous utilisons, traduit déjà ce discrédit. Le terme même de matériel indique qu'il ne s'agit que d'une matière première qui ne nous donne pas la clef de ce dont il s'agit dans l'expérience analytique. Et par rapport à ces textes princeps des années 20, le texte princeps à vrai dire, c'est « Le moi et le ça », c'est à partir de ce texte que s'est vraiment fixée une orthodoxie freudienne. Et c'est déjà à Lacan qu'on doit d'avoir restitué « l'Au-delà du principe de plaisir », comme inaugurant cette nouvelle approche, etc.

Mais par rapport à ce ternaire - pour le prendre comme tel - *Inhibition, symptôme et angoisse* apparaît simplement comme un complément concernant l'angoisse, ce dont témoigne l'introduction du traducteur anglais de Freud, Strachey, qui note l'ampleur du terrain couvert par *Inhibition, symptôme et angoisse*, qui y voit l'indice de la difficulté de Freud à unifier son travail et qui pose - ce qui a été admis à l'époque d'ailleurs et depuis - que c'est le problème de l'angoisse qui est le thème principal de *Inhibition, symptôme angoisse*. Et donc *Inhibition, symptôme et angoisse* apparaît comme un complément de la seconde topique freudienne concernant l'angoisse et précisément comme incluant l'instance du moi dans le phénomène de l'angoisse. Donc comme un pas de plus vers l'élargissement du domaine du moi à l'angoisse.

Et en effet, on peut dire - comme le dit Strachey – qu'avant *Inhibition, symptôme et angoisse*, Freud rendait compte de l'angoisse en considérant qu'il y avait une transformation directe de la libido en angoisse. Disons même de caractère automatique et donc ce qui serait la novation propre d'*Inhibition, symptôme et angoisse*, c'est de montrer que le moi est impliqué dans la production de l'angoisse.

Si l'on veut ça n'est pas faux, mais la lecture que je propose est quand même décalée par rapport à ça. Je considère au contraire qu'*Inhibition, symptôme et angoisse,* c'est le point de capiton de la seconde topique. C'est à partir d'*Inhibition, symptôme et angoisse* qu'il faut relire ce que Freud a essayé dans la seconde topique et ce qu'il a essayé c'est précisément - selon moi - de définir l'inconscient à partir de la libido, de définir un inconscient non pas à partir - pour le dire en terme lacanien - de l'axe symbolique mais précisément à partir de la libido et donc il nous propose une autre définition du symptôme, non pas à partir du sens mais à partir de la satisfaction. Comme on a pu dire, une définition économique du symptôme.

Alors j'ai relu bien des fois *Inhibition, symptôme et angoisse* avant de m'aventurer à commenter

ce livre. Précisément parce qu'on ne sait pas de quoi ça parle exactement, il faut prendre un parti. Je viens d'indiquer lequel je prends, qu'est-ce qui me parait être la ligne principale : c'est la nouvelle définition du symptôme. Une définition qui est à côté de tout ce qui relève du déchiffrage du symptôme. Et qui est donc très réaliste, si l'on considère ce à quoi on a affaire. Il faut bien dire que Freud a mis un certain temps avant de se confronter à cette dimension parce que ce qui l'intéressait tellement, lui, au départ, c'était la petite articulation S_1-S_2, c'était le déchiffrage. Quand il avait déchiffré ce dont il s'agissait, il les foutait à la porte. On célèbre la séance de cinquante-cinq minutes cinq fois par semaine, d'accord, mais enfin Freud, il n'avait pas tellement de patience que ça. Pour construire la psychanalyse, il avait un temps limité. Donc quand il avait déchiffré le symptôme, il faut dire qu'au départ il renvoyait le patient, au patient de s'arranger avec ce qui pouvait lui en rester. Et puis, à élargir son expérience, en effet, il s'est aperçu que, au-delà de ce qui était déchiffrage du symptôme, il en restait quelque chose.

Il n'a pas cessé d'inventer des concepts pour rendre compte de ce qui restait : la réaction thérapeutique négative, le masochisme primordial, la pulsion de mort, chaque fois c'est devenu de plus en plus impressionnant, si je puis dire, de plus en plus wagnérien (*rires*), bon. Mais *Inhibition, symptôme et angoisse* c'est qu'il prend acte, précisément de ce qui - disons-le alors simplement - au-delà du déchiffrage persiste, insiste du symptôme. Voilà en tout cas le point de vue auquel je suis arrivé comme pour organiser *Inhibition, symptôme et angoisse*.

Ça fait 10 chapitres. Comment les organiser, ces 10 chapitres ?

Une première façon, c'est de relever que les six premiers chapitres sont centrés sur le symptôme et les quatre derniers sont centrés sur l'angoisse. Voilà une première partition et je m'occuperai aujourd'hui de ces six premiers chapitres. Aucun ne porte de titre et je m'efforcerai de leur en donner un.

Il apparaît, il me semble, qu'on peut distinguer dans cet ouvrage une première partie, qui porte sur le symptôme et le moi et ce sont les trois premiers chapitres. Et qu'il y en a une seconde, qui nous présente une clinique différentielle du symptôme, selon qu'il s'agit de la phobie, de l'hystérie ou de la névrose obsessionnelle.

Je m'attacherai là à cette première partie où il semble, en effet, qu'il s'agisse d'une extension de la seconde topique au problème de l'angoisse. Le premier chapitre de cet ouvrage, clairement, est consacré à l'inhibition. On peut dire que c'est même le seul qui distingue l'inhibition ; ça ne veut pas dire qu'on peut le laisser de côté parce qu'au contraire, il indique la perspective de l'ensemble de l'ouvrage. La perspective de cet ouvrage concerne ce que Freud appelle les fonctions du moi. Mais enfin, de quoi s'agit-il ?

Il s'agit de la notion qu'il y a une instance au service de laquelle les organes fonctionnent, les organes et même l'ensemble de l'existence fonctionne. Ce que ça met au premier plan, c'est le fonctionnement. À savoir aussi bien qu'on puisse marcher, on a des jambes, c'est pour marcher ou c'est pour se tenir debout, enfin, d'ailleurs c'est aussi pour s'asseoir, mais c'est quand même la fonction de la locomotion qu'il met au premier plan, il y a la fonction

sexuelle, c'est pour etc., et puis dans le rang des fonctions du moi, Freud met aussi bien le travail professionnel, qui est là évidemment pas directement lié à un organe du corps. Donc ce que ça dégage, ce que ça installe au milieu, de cet ouvrage et comme direction, c'est la notion de fonctionnement. Que ça tourne, ce que Lacan appelait le discours du maître. Et donc ça organise par rapport à ce fonctionnement, tout ce qui fait entrave au fonctionnement. On voit que c'est ainsi que se constitue le série inhibition, symptôme, angoisse. C'est une série : les entraves au fonctionnement. Ce n'est pas du tout le point de vue du rêve, de l'acte manqué ou du lapsus ou du mot d'esprit, parce qu'aucun de ces phénomènes ne peut être qualifié comme d'une entrave au fonctionnement. À la limite l'acte manqué, mais qui est, en général, pas très loin du lapsus et du mot d'esprit.

Autrement dit, dans la première série, dans la série de la découverte de l'inconscient, Freud n'est pas du tout orienté par la notion du fonctionnement, alors qu'ici, c'est celle qui préside même à la constitution de ce nouveau domaine, qui n'est pas du tout celui d'une sémantique psychanalytique mais bien plutôt d'une économie psychanalytique.

À savoir : qu'est-ce qui fait obstacle au fonctionnement ? Il dit même : inhibition ou symptôme la différence n'est pas nécessairement probante, c'est même sa première phrase. Il appelle inhibition, d'une façon générale, tout ce qui est de l'ordre du non-fonctionnement, de l'entrave au fonctionnement et le symptôme apparaît comme une subdivision de l'inhibition quand le non-fonctionnement est pathologique.

Alors, vous verrez en lisant le chapitre un, il distingue quatre fonctions où il repère des inhibitions : la fonction sexuelle, la fonction alimentaire, la locomotion et le travail professionnel. C'est une liste qui en elle-même demanderait à être fondée, mais ne prenons que ça pour commencer. À quoi ces inhibitions sont-elles rapportées ? Parce que ça, ça qualifie son point de vue d'ensemble. Ce sont des inhibitions qui ne tiennent pas à des entraves physiques ou physiologiques, et il les rapporte d'emblée à un seul facteur qui est la libido, selon que la libido se porte sur ces actions ou s'en détache. Et d'ailleurs elle ne fait jamais bien parce que ou bien elle s'en détourne ou bien elle investit trop, de toute façon elle perturbe. Et c'est ça qu'il installe d'emblée, c'est la fonction perturbatrice de la libido. Par exemple, s'agissant de la fonction sexuelle il met, il constate, à l'occasion, le manque d'appétence du sujet, la libido, dit-il, se détourne, il dit même que quand la libido se détourne, c'est l'inhibition pure, ce détournement, *Abwendung*, là elle se détourne. Au contraire, dans d'autres inhibitions c'est dû à l'accroissement de l'investissement libidinal de l'action, qui produit une inhibition. Donc dans tous les cas, on est référé à une libido qui ou bien par trop ou bien par trop peu, gêne le fonctionnement. La fonction alimentaire est perturbée par le retrait de la libido, la fonction locomotrice par l'aversion qu'on peut avoir pour la marche, la fonction laborieuse, si je puis dire, par la diminution du plaisir à travailler.

Donc dans tous les cas, et d'une façon presque tautologique, Freud isole ce qui conduit le moi à renoncer à une fonction dont il pourrait disposer et cette

renonciation à une fonction est dûe à l'investissement mal placé de la libido.

Il essaye de l'ordonner de trois façons. Ou bien ce dont il s'agit est excessivement libidinalisé et, comme il s'exprime, il y a un accroissement de la signification sexuelle, de la *Sexualbedeutung*, et il faut dire, ou de la *Bedeutung* symbolique et c'est bien ce qui conduira Lacan à confondre précisément la libido avec la signification, c'est ça qui le conduira à parler du désir, à parler du phallus en terme de signification - c'est déjà présent ici - et dans ce cas là Freud distingue : l'activité étant trop sexualisée, le moi évite un conflit avec le ça qui investit cette fonction, ou bien : l'inhibition est au service de l'autopunition, le moi évite, dit-il, un conflit avec le surmoi, ou enfin, troisièmement : dans le cas des inhibitions globales, comme on voit dans le deuil, le moi renonce à des fonctions parce qu'il n'a pas la libido disponible pour les investir, sa libido est investie dans le travail du deuil, et donc il s'appauvrit, il perd de l'énergie et c'est, selon lui, le principe de la dépression et de la mélancolie, etc.

Autrement dit le premier chapitre de ce livre confronte directement le fonctionnement et la libido et nous présente le spectacle de tout ce qui conduit à l'impuissance du moi. Et c'est même comme cela que j'intitulerais moi ce premier chapitre : L'inhibition et l'impuissance du moi.

Il met en scène un moi qui est sans doute le maître des fonctions, mais qui passe son temps à éviter les conflits avec les autres instances. Il évite le conflit avec le ça, il évite le conflit avec le surmoi et lorsqu'il a un coup dur, il se vide de libido. Voilà une confrontation directe entre la libido et le fonctionnement, et qui se passe directement, qui a lieu entre la fonction et le moi comme réservoir de libido.

Alors c'est sans doute là qu'il isole, qu'il distingue le symptôme de l'inhibition ; le symptôme ne met pas simplement en fonction, en cause le moi. C'est là-dessus que se termine le chapitre mais précisons : on ne peut pas rendre compte du symptôme sans mettre en fonction la pulsion. Et alors ce qui est extraordinaire c'est quand on lit le chapitre deux, sortant du chapitre un où on a un moi complètement dégonflé, un moi qui perd de la libido de tous les côtés, qui fuit le conflit avec le ça, qui fuit le conflit avec le surmoi, qui, quand il a un deuil, est complètement à plat et ne peut plus assurer ses fonctions, quand on arrive au chapitre deux, au contraire, on a en quelque sorte un moi superman (*rires*). Il faut le lire comme ça, en essayant d'animer un peu cette scénographie, c'est comme ça que j'appellerais, j'intitulerais le chapitre deux : Le symptôme et la puissance du moi.

Au contraire, on s'aperçoit ici, et on met en fonction autre chose, on met en fonction la pulsion, on s'aperçoit d'une ressource du moi, capable d'inhiber les pulsions. Cette capacité du moi d'inhiber les pulsions, c'est la nouvelle valeur que Freud donne au terme de refoulement. C'est un changement majeur, c'est que le refoulement tel qu'il intervient dans *Inhibition symptôme et angoisse*, ça n'est pas le refoulement qui fait qu'on ne peut pas, on ne peut plus comprendre un texte manifeste sans avoir recours à un texte inconscient. Ce qu'il appelle refoulement c'est une modification de la satisfaction, c'est précisément la capacité de transformer le plaisir attendu de la satisfaction de la pulsion en déplaisir. Ce n'est pas une

modification du texte, c'est une modification de la satisfaction. C'est ce qu'il exprime dans ces termes : « Le plaisir attendu de la satisfaction est transformé par le processus du refoulement en déplaisir ». C'est là que le moi apparaît en effet doté d'un pouvoir, propre, *Macht,* un pouvoir qui est appuyé sur le principe du plaisir qui a la capacité d'orienter tout le cours de l'activité psychique dans son sens.

Il faut, à Freud, rendre compte en détail - je le dirai la fois prochaine - de la façon dont le moi dispose de ce pouvoir, mais ce qu'il met en valeur c'est la capacité du moi de l'emporter sur la pulsion et c'est cette puissance qui est exprimée dans le refoulement et qui donne naissance à un processus substitutif, et, si l'on veut, métaphorique.

Ce processus substitutif de la satisfaction de la pulsion, c'est celui qui donne naissance au symptôme. C'est-à-dire au lieu de procéder à une action qui transforme le mode, ou à la locomotion et à la motricité, il se produit une modification symptomatique du corps propre. Et donc ce qui est là au premier plan c'est une métaphore, on peut dire la métaphore symptomatique. À la place d'une satisfaction directe de la pulsion, en raison de l'opposition du moi, le cours normal de la satisfaction se trouve en quelque sorte dégradé et substitué en symptôme. Et donc c'est le symptôme qui a en quelque sorte la valeur métaphorique de satisfaction de la pulsion. Et en quelque sorte il incarne et il éternise l'instance de la pulsion, son exigence de satisfaction.

J'annonce déjà le chapitre trois, qui boucle cette première partie, et qui donne la raison de cette puissance du moi : le moi dont il s'agit n'est lui-même rien d'autre qu'une partie du ça. Ce moi qui apparaît dans le premier chapitre comme le maître des fonctions, apparaît dans le troisième comme une partie distinguée du domaine des pulsions, et donc comme en son fond identique au ça, une partie différenciée du ça. Et c'est dans la mesure où il se lie au ça, qu'il est lié à la pulsion, qu'il peut retourner contre la pulsion une partie de sa force.

Et donc nous avons ces deux visages du moi, son impuissance dans l'inhibition mais la révélation de sa véritable puissance quand on s'aperçoit que le moi est lui-même une instance pulsionnelle.

Bon, et bien je vais poursuivre cette lecture la fois prochaine.

Fin du *Cours* n°3 du Partenaire-Symptôme

Jacques-Alain Miller

(3 décembre 1997)

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Quatrième séance du *Cours*
(mercredi 10 décembre 1997)

Bon, nous procédons aujourd'hui à une lecture de *Inhibition, symptôme et angoisse* de Freud. Je vous dirais un mot des coordonnées où a à se déployer cette lecture : il s'agit d'une antinomie qui concerne l'orientation de la psychanalyse. Pour le dire simplement : orientation vers la fiction ou orientation vers le réel. Cette orientation vers la fiction, nous en aurons une présentation la fois prochaine avec l'exposé - que j'ai déjà annoncé - de Pierre-Gilles Gueguen, sur ce thème.

L'orientation vers la fiction s'affirme aujourd'hui, dans la psychanalyse, à partir de ce que nous nous appelons les effets de vérité, qui s'ensuivent de l'articulation signifiante. Ça a donné lieu, depuis une dizaine d'années, à une orientation narratologique de la pratique analytique, selon laquelle le patient a à construire une fiction supposée le satisfaire. Et l'analyste est là pour l'orienter dans cette construction, voire la valider, avec précaution, de telle sorte que la référence majeure qui est prise comme pierre de touche de ce processus, est moins science que art. Il ne s'agit pas simplement que la pratique analytique serait de l'ordre de l'art plutôt que l'application d'une science, mais bien que le patient aurait lui-même à se faire en quelque sorte artiste de sa vie, d'où l'affirmation contemporaine d'un esthétisme psychanalytique. Et corrélativement, je l'ai évoqué, un relativisme quant au réel. Si nous prenons aujourd'hui, dans ce qui est encore l'introduction de cette année, la référence de *Inhibition, symptôme et angoisse*, c'est pour indiquer, d'une façon sèche, brutale, une orientation distincte, une orientation vers le réel. *Inhibition, symptôme et angoisse*, est d'ailleurs le texte que Lacan invoque dans son *Séminaire* au moment où commence ce qu'on peut appeler son ultime enseignement.

Et il propose d'emblée de répartir les trois termes de ce titre freudien, à partir des trois ronds du nœud borroméen minimal. Et donc ce n'est pas excessif de poser que ce texte de Freud surplombe l'ultime enseignement de Lacan.

En effet une orientation psychanalytique vers le réel rencontre d'abord, je dirais non pas l'inconscient, mais le symptôme. Et c'est par le biais de ce privilège accordé au symptôme que se réaffirme la référence prise à la science, non pas pour la décalquer.

La science est orientée vers le réel en tant que ce réel obéit, peut être démontré obéir, et donc supposé obéir avant de l'être démontré, à des formules qui ne cessent pas de s'écrire. Et bien dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, c'est ce que Lacan privilégie, le terme du symptôme, en tant qu'il ne cesse pas de s'écrire, en tant que sa permanence s'impose à l'expérience. Sans doute, de cette perspective, ce qui devient un problème, pour Lacan, c'est le sens du symptôme, parce que ça fait la différence avec la science. Les formules à quoi le réel obéit dans l'orientation scientifique n'ont pas de sens. Et si l'on fait du symptôme le réel dont il s'agit dans l'expérience analytique, le sens devient le problème.

Et c'est là que s'impose la référence prise à *Inhibition, symptôme et angoisse*, qui fait, d'une façon évidente, l'impasse sur le sens, presque complètement. La doctrine du symptôme telle qu'elle s'expose dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, se passe du déchiffrage. Et pourtant, quelle serait la réponse lacanienne à la question : qu'est-ce qu'un symptôme ? Si on avait enfin à la donner à brûle pourpoint pour distinguer le lacanien des autres, qui opèrent dans la psychanalyse, à la question qu'est-ce qu'un symptôme ? la réponse du manuel, quand il s'agit de Lacan c'est : c'est une formation de l'inconscient.

C'est-à-dire que nous sommes formés à placer le symptôme dans le même registre que le rêve, le lapsus, l'acte manqué, et le mot d'esprit. Et c'est bien ce que la référence à *Inhibition, symptôme et angoisse* et l'ultime enseignement de Lacan est fait pour mettre en question. Et nous remarquons déjà que dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, il n'est pas question de ces phénomènes subjectifs que sont le rêve, le lapsus, l'acte manqué et le mot d'esprit. La dimension que Freud isole, dans cet ouvrage, laisse tout à fait de côté ces phénomènes subjectifs.

Alors, au fond, comme contraste, rappelons - j'en éprouve le besoin - en résumé, ce sur quoi s'enlève cette perspective, pour nous singulière.

Le point de départ de Lacan, dans son enseignement, qui est marqué par son écrit dit du « Rapport de Rome », n'est pas directement clinique. Son point de départ, et ça conditionne le développement de son enseignement, son point de départ est pratique. Comme je l'ai rappelé en opposition à Mélanie Klein, c'est le couple analyste-analysant. Et donc, c'est déjà mettre la clinique sous la dépendance de la pratique. Et la première partie de ce « Rapport de Rome » le met en évidence, quand il oppose parole vide et parole pleine. C'est une opposition qui n'a de valeur, à laquelle on ne peut donner de signification que dans la pratique. C'est paroles vides et paroles pleines, en analyse. Cette opposition ne fait que répercuter l'opposition des deux axes que j'ai rappelée une fois de plus la semaine dernière : l'axe imaginaire et l'axe symbolique. La parole vide se déploie sur l'axe imaginaire tandis que la parole pleine est supposée s'inscrire sur l'axe symbolique.

S'il y a un objet en jeu, dans cette configuration, c'est l'axe imaginaire lui-même ; comme le formule Lacan : le seul objet qui soit à la portée de l'analyste, c'est la relation imaginaire qui le lie au sujet en tant que moi. C'est dire que le seul objet dont il s'agit, c'est l'axe imaginaire tandis que, sur l'axe symbolique se déploie cette parole dite pleine parce qu'elle confère aux fonctions de l'individu un sens.

Cette introduction du sens est évidemment de nature à bouger toutes les catégories de Freud. Ce sens, dont je viens de dire que concernant le symptôme en tant que le réel de la psychanalyse il fait problème, cette catégorie du sens, c'est celle que Lacan injecte dans la psychanalyse et, en effet, qui est de nature à infecter toutes les catégories freudiennes.

Le sens est ainsi conféré aux fonctions et pourquoi ne pas relire en effet à partir de là le premier chapitre d'*Inhibition, symptôme et angoisse* que j'ai rapidement évoqué la dernière fois. Ce que Freud saisit comme les fonctions du moi, et corrélativement les limitations de ces fonctions dans l'inhibition : ne pas pouvoir marcher, ne pas pouvoir aller dans tel lieu, ne pas pouvoir écrire, ne pas pouvoir travailler, toutes ces fonctions peuvent, en effet, être saisies à partir du sens ; et c'est ce que fait Freud, lorsqu'il distingue, concernant ces fonctions, la signification érotique, libidinale, qu'elles sont susceptibles de prendre. Déjà ce premier chapitre invite, en effet, à loger la libido dans le registre de la signification. Alors avec le sens, Lacan amène, au fond, beaucoup de choses.

Il amène l'implication de l'Autre, majuscule, celui à partir duquel le sens prend son essor et en même temps qui le sanctionne, et qui, du coup, donne au sujet une réalité transindividuelle. C'est la présence qui hante le premier chapitre d'*Inhibition, symptôme et angoisse.* Suffit-il ici de confronter l'individu à ces fonctions ou ne faut-il pas plutôt, dès lors qu'elles ont un sens, se poser la question de l'Autre qui, ce sens, le sanctionne. Et avec le sens vient aussi l'histoire, à savoir : narrer les faits, ce qu'on avait jusqu'alors présenté comme un développement, le narrer avec du sens, ce sens étant modifiable, selon des scansions successives. Ce premier chapitre du « Rapport de Rome » donne une signification proprement discursive à l'inconscient.

Il répond à la question qu'est-ce que l'inconscient ? en disant c'est le discours de l'Autre. Et c'est dans le cadre fixé par ce point de départ, dont les conséquences ont roulé pendant des décennies, que Lacan aborde la clinique proprement dite. Et c'est ainsi qu'il propose dans sa seconde partie une doctrine du symptôme qui dépend de cette réponse apportée à qu'est-ce que l'inconscient ? Et la réponse à ce que peut être le symptôme est prescrite par ce point de départ. La réponse est que le symptôme est langage et parole. Il appelle symptôme une formation déterminée par la structure du champ psychanalytique, et ce, au nom d'un retour à Freud dont on pourrait dire qu'il fait l'impasse sur *Inhibition, symptôme et angoisse*, s'il ne le mentionnait pas en passant.

On peut dire que ça fait l'impasse sur *Inhibition, symptôme et angoisse*, parce que le privilège est affirmé du ternaire que j'ai rappelé la dernière fois au tableau, ternaire des œuvres de la découverte de Freud, qui donne même son sens à son retour à Freud.

Évidemment le dernier enseignement de Lacan constitue, si l'on veut, un second retour à Freud qui, lui, met au premier plan *Inhibition, symptôme et angoisse*. Alors, la clinique lacanienne prescrite par ce point de départ assigne au symptôme une structure de langage. Il met au premier plan le déchiffrement du symptôme et va jusqu'à formuler qu'une fois que le symptôme est déchiffré comme une inscription, et recueilli, cette inscription peut être détruite, c'est-à-dire le symptôme peut s'évanouir, comme ajoute Lacan : sans perte grave. C'est-à-dire qu'une fois qu'on sait ce que le symptôme veut dire, il peut être détruit.

Cette perspective sur le symptôme se donne comme totalitaire puisque Lacan écrit, je l'ai relu, page 269, des *Écrits* : « ... le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage... ».

Et *Inhibition, symptôme et angoisse*, évidemment on le connaît ne l'arrête pas et on en a la référence page 280, où il présente les symptômes dans la série : les symptômes, l'inhibition et l'angoisse comme le champ privilégié de la découverte psychanalytique : « ... le champ privilégié de la découverte psychanalytique : à savoir les symptômes, l'inhibition et l'angoisse... ». Évidemment dans cette phrase il faut pouvoir reconnaître l'écho du titre freudien et ce qui est là donné comme champ privilégié, est structuré selon une formule princeps : « Le symptôme est le signifiant d'un signifié refoulé de la conscience du sujet... » Autrement dit *Inhibition, symptôme et angoisse* est saisi à partir de ce qu'un peu plus tard Lacan rendra explicite sous la forme du mathème, grand S sur petit s, le symptôme est rendu équivalent au signifiant dont le signifié est refoulé.

$$\frac{\mathbf{S} \equiv \Sigma}{s}$$

De telle sorte que la cure, le traitement du symptôme consisterait à délivrer le sens emprisonné par le refoulement. Le symptôme apparaît donc au point de départ de l'enseignement de Lacan comme intégralement situé dans la dimension du symbolique. On peut même dire que ça ne dit qu'une seule chose : le symptôme ce n'est pas du réel, c'est du symbolique. Et aucune des catégories que Freud a pu néanmoins produire en raison du scandale du symptôme, à savoir qu'on le déchiffre et qu'en dépit de ce déchiffrement il persiste, aucune des catégories que Freud a pu forger n'arrête Lacan dans cet impérialisme symbolique. Pensons à l'automatisme de répétition, auquel Freud a recours à la fin d'*Inhibition, symptôme et angoisse*, pour essayer de rendre compte de ce qu'il isole comme la persistance du symptôme. L'automatisme de répétition, dans ce premier Lacan, ne fait absolument pas objection à cet impérialisme symbolique. Que fait-il de l'automatisme de répétition ? Il insiste sur le fait que c'est une notion historique, dont on voit bien la valeur, qui est de souligner que ce n'est pas une notion biologique, et en effet le premier Lacan chaque fois qu'il dit

historique, on peut s'en féliciter parce qu'il écarte Freud de l'interprétation biologique qu'à l'occasion lui-même propose.

Mais de ce fait, l'automatisme de répétition est traduit, par Lacan, au niveau de la pratique ; il est en quelque sorte arraché à la clinique pour être assigné à la pratique et c'est la valeur, la définition qu'il propose alors de l'automatisme de répétition : temporalité historisante de l'expérience du transfert.

Donc l'automatisme de répétition est arraché au réel du symptôme, ne permet pas même que se forme le concept du « ne cesse pas de s'écrire du symptôme », puisqu'il est assigné à l'histoire donatrice de sens qui est élaborée dans la parole pleine. Et on peut dire que c'est ce fil qui amène ensuite Lacan à préciser ce mathème du symptôme, le mathème signifiant qu'il propose du symptôme, en faisant du symptôme une métaphore, où il admet que le corps, la chair, aussi bien que la fonction individuelle peuvent être pris comme élément signifiant.

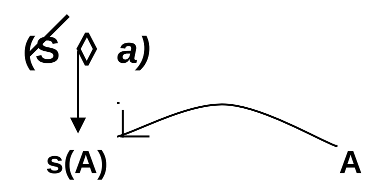
Alors sans doute le schéma de la métaphore modifie sensiblement celui-ci, puisqu'il implique la substitution d'un signifiant à un autre.

$$\frac{S'}{S} \equiv \Sigma$$

Mais du point de vue qui nous occupe, ça ne change pas la structure de ce dont il s'agit, c'est-à-dire : c'est le signifiant substitutif qui est fait équivaloir au symptôme et le signifiant qu'il supplante devient une sorte de signifié ; comme dit Lacan, il tombe au rang de signifié, il devient une sorte de signifiant latent. Autrement dit ce qui est fixé par le point de départ de Lacan continue de s'inscrire même dans ses complications, sa construction. Et quand dans son écrit il met en évidence la pratique sur la direction de la cure, sur quoi est-ce qu'il règle la direction de la cure, quelques années plus tard ? Il règle la direction de la cure non pas sur le symptôme mais sur le rêve. Il prélève dans « L'interprétation des rêves », le rêve dit de la *Belle bouchère,* qui vaut la peine d'être détaillé, mais ce qui nous retient ici c'est que ce qui pour lui indexe la cure, c'est le rêve. Et c'est une lecture du rêve qui met en évidence le désir en tant que question. Évidemment, vu du point de ce que nous choisissons comme belvédère, à savoir *Inhibition, symptôme et angoisse*, c'est énorme. C'est énorme de centrer la direction de la cure sur le rêve et non pas sur le symptôme. Alors Lacan fait sa place au symptôme, précisément dans la partie en quelque sorte doctrinale, positive, qui est la cinquième partie de cet écrit : il fait sa place au symptôme.

Il fait, comme il s'exprime, quelques remarques sur la formation des symptômes. Remarques sur lesquelles je me suis jadis appuyé pour marquer la trajectoire du symptôme au fantasme. Mais qu'est-ce qui m'apparaît aujourd'hui saisissant dans cette doctrine du symptôme concernant la direction de la cure ? C'est que le phénomène essentiel du symptôme que relève Lacan, c'est la surdétermination, c'est-à-dire le double sens du symptôme, c'est la nature spéciale de la sémantique du symptôme. C'est-à-dire dans le fil exactement prescrit déjà, par le « Rapport de Rome », page 269, où il disait que pour admettre un symptôme dans le champ freudien, on exige ce minimum de surdétermination que constitue un double sens.

Alors certes dans sa « Direction de la cure », il s'efforce de donner une articulation de la surdétermination, et on peut dire qu'il l'explique par l'interférence du fantasme. Ce serait l'implication du fantasme dans le signifié de l'Autre qui



rendrait compte de la formation du symptôme et c'est déjà relever qu'il faut un élément supplémentaire concernant le symptôme. Parce que cette implication du fantasme, relevons qu'il ne l'implique ni dans le rêve, ni dans le lapsus, ni dans l'acte manqué, ni dans le mot d'esprit. Pour rendre compte de ces phénomènes, en un certain sens, on pourrait se contenter du pur discours de l'Autre, si je puis dire.

s(A)

Et pour rendre compte spécialement de la formation des symptômes, et certainement, en parlant de formation, reprendre les termes freudiens, il implique un élément supplémentaire, l'implication du fantasme inconscient qui pourrait être sa façon de rendre compte de la différence évidente du symptôme par rapport aux autres formations de l'inconscient, à savoir qu'il dure, qu'il permane.

Et donc, en un sens, il lui faut - par le biais de ce schéma – impliquer, dans la parole pleine, l'inertie imaginaire et c'est ce que comporte le fantasme. Qu'il définit premièrement ainsi : « Comme la position que le sujet soutient par rapport à l'autre son semblable », et quand il définit le fantasme ainsi, il marque qu'il emprunte le fantasme à la dimension de l'inertie imaginaire.

Mais c'est pour, un peu plus tard, proposer, annuler en quelque sorte cette définition par une seconde, quand il donne au fantasme la valeur d'être la position du névrosé à l'endroit du désir. Ces deux définitions qui se rencontrent à quelques paragraphes l'une de l'autre sont évidemment en tension. Parce que la seconde implique que le fantasme est foncièrement un élément de l'interrogation symbolique et que l'image dont il s'agit est en fonction dans le signifiant. Et tout ça prend d'autant plus de valeur à remarquer que dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, il n'est pas question du fantasme. Que Freud, dans *Inhibition, symptôme et angoisse* propose une formation du symptôme d'où le fantasme est totalement absent. On peut essayer de l'y glisser, mais je préfère là manifester une opposition majeure et en quelque sorte évidente.

Alors, l'enseignement de Lacan, bien sûr, comporte d'autres scansions et on pourrait les suivre précisément dans ce fil : comment rendre compte de la formation du symptôme ? Et d'ailleurs progressivement, on voit le concept de pulsion être intégré aux mathèmes de Lacan. Mais je préfère faire un saut, afin de marquer un contraste frontal.

Si on pose la question à partir de *Inhibition, symptôme et angoisse*, qu'est-ce qu'un symptôme ? Impossible de répondre que le symptôme est à déchiffrer, impossible de répondre que le symptôme veut dire quelque chose, ce n'est pas d'abord une formation qui se déchiffre. On assiste au contraire, au départ de cet ouvrage, et c'est saisissant si on y arrive à partir de Lacan, le premier Lacan, et même le deuxième, puisque c'est vraiment à la pointe que Lacan fait tourner son enseignement à 180 degré, on assiste dans *Inhibition, symptôme et angoisse* à une confrontation directe de la pulsion et du symptôme. Le symptôme est d'emblée présenté - dirais-je - comme un avatar de la pulsion.

Et donc ce qui est saisissant quand on a en mémoire Lacan, mais quand on a en mémoire aussi bien les textes de la découverte de l'inconscient chez Freud, et qui donne le sentiment d'une sorte de nouveau départ, c'est qu'on met de côté, on minore tous les aspects dits représentatifs dont Freud traite mais précisément à côté parce que ça, il pense l'avoir déjà creusé, et on est directement confronté à la question : pourquoi la pulsion devient-elle symptôme ? On est confronté au devenir symptôme de la pulsion.

Alors ne prenons la pulsion que dans ce texte, comment apparaît-elle. Elle apparaît certainement comme une fonction dynamique, disons comme un vecteur et on traduit, on a choisi de traduire en français le mot allemand de *Regung* par motion. Il fallait dire mouvement. Enfin disons le terme de

motion en français essaye sans doute d'indiquer une sorte d'unité de mouvement. Et à cette fonction dynamique est prescrit un but, un *Ziel* unique. Elle cherche la satisfaction, la *Befriedigung*. C'est sur cette base, extrêmement ténue et en même temps très précise que Freud situe le symptôme, c'est le début du chapitre II.

En opposant un cours normal de la pulsion qui est d'obtenir la satisfaction par son objet propre, et qui comporte, on peut l'inférer de son texte, d'aller le chercher dans la réalité extérieure, non psychique, et puis il y a aussi un cours symptomatique de la pulsion, qui fait surgir un élément substitutif, un ersatz, et il dit : ça c'est le symptôme.

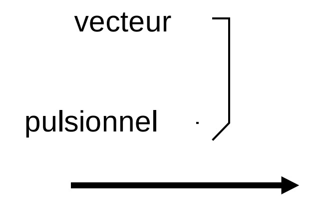
C'est directement confronter le symptôme non pas au sens, ça n'est pas se poser la question qu'est-ce que le symptôme veut dire, c'est se poser la question à quoi le symptôme satisfait-il ? C'est sa question : comment la pulsion qui cherche une satisfaction donne-t-elle lieu à symptôme ? Alors la pulsion, pour retrouver les termes lacaniens, c'est, si l'on veut, une demande, c'est le terme que Freud emploie, même renforcé quand il dit *Anspruch*. À savoir l'exigence et c'est un terme qui court tout le long de *Inhibition, symptôme et angoisse*. Il y a une exigence et on peut dire que même la fin d'*Inhibition, symptôme et angoisse* se resserre sur ce terme d'exigence. On voit qu'on a une exigence qui ne cesse pas, au point qu'on se demande qu'est-ce qui finalement serait susceptible de la satisfaire cette exigence, qui dure. Et ça justifie tout à fait Lacan, d'avoir d'abord mis la pulsion au registre de la demande, sauf qu'en effet c'est une demande dont on ne voit plus à quel Autre elle s'adresserait, c'est une sorte de demande pure, de satisfaction.

Alors on peut dire que par rapport à la *Bedriedigunganspruch*, cette exigence de satisfaction, c'est en quelque sorte l'axiome de départ de Freud dans *Inhibition, symptôme et angoisse*. Le symptôme émerge comme offrant à la pulsion, je dirais en court-circuit, une autre satisfaction. C'est quelque chose que Lacan a introduit dans son Séminaire XX, qui s'appelle *Encore*, l'autre satisfaction, mais introduit à sa façon, dans ce contexte. Mais l'autre satisfaction, son fondement, on peut dire qu'on le trouve dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, c'est l'autre satisfaction que comporte le symptôme. Et c'est une satisfaction en effet anomale, dans la mesure où elle se présente comme telle, comme *Unlust*, comme déplaisir. Et donc d'emblée, dans *Inhibiton, symptôme et angoisse*, on est devant un paradoxe, d'une satisfaction pulsionnelle se présentant comme déplaisir. Et c'est de ce paradoxe que Lacan a fait surgir le terme de jouissance.

Le terme de jouissance est déjà justifié par la notion que le symptôme est articulé à la pulsion. Et qu'à la fois il la fait dévier, il est le résultat d'une déviation de son cours normal mais qu'en même temps il la satisfait d'une certaine façon. Il satisfait à son exigence d'une certaine façon.

La nécessité du terme de jouissance est déjà prescrite par le fait qu'on ne peut pas se satisfaire de l'opposition simple du plaisir et du déplaisir. Mais qu'il y a, et c'est ce qui court dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, un plaisir inconscient. Un plaisir qui ne se connaît pas lui-même et qui apparaît au sujet qui se vide pour le sujet sous la forme du déplaisir.

Alors il y a deux schémas qui peuvent ici s'imposer. Le premier c'est celui de ce qui serait le vecteur pulsionnel, allant chercher dans la réalité extérieure l'objet normal qui le satisfait, où il se satisfait, où il s'arrête.



Et puis une déviation dont le résultat est ce symptôme qui est ce qu'il trouve pour se satisfaire. C'est, disons, un vecteur pulsionnel dérivé.



$$\Sigma$$

C'est ce que Freud exprime en parlant d'une dégradation du cours de la satisfaction en symptôme. Le terme allemand est celui qu'il utilise dans la vie amoureuse, à savoir *Erniedrigung*, le ravalement.

Mais en même temps il y a un deuxième schéma qui s'impose aussi des termes de Freud. À la place de déviation, de dégradation, il y a en quelque sorte substitution.

$$\frac{\Sigma}{\varnothing}$$

Le symptôme vient à la place comme substitut de l'objet qui serait le bon, qui serait l'objet convenable à la pulsion.

À partir de ce point de départ, on doit saisir un double aspect du refoulement tel que Freud le dispose. Et dans notre métapsychologie, ce que nous retenons couramment, parce que là Lacan nous a donné des mathèmes, c'est que l'aspect lacanien du refoulement, qui est appareillé par ce schéma ou par le schéma de la métaphore etc., l'aspect lacanien du refoulement comporte que ce qui est refoulé, c'est le signifiant, ce que Freud ici appelle le représentant de la pulsion. Et en effet, la pulsion, dans son concept freudien, la motion de la pulsion est représentée et cette représentation est porteuse de la motion, du mouvement, l'unité de mouvement est supportée par un signifiant et cette représentation peut être refoulée, c'est-à-dire empêchée de parvenir à la conscience. Cet aspect lacanien du refoulement, c'est ce que nous retenons : le refoulement conduit des représentations, des signifiants, à être écartés de la conscience et donc, par l'interprétation, à pouvoir être restitués.

Et il est clair que Freud implique, dans son analyse du symptôme, un second aspect du refoulement. Et c'est ce que lui-même écrit dans ces termes : « Les descriptions que nous avons données jusqu'ici - dit-il - de ce qui se passe lors du refoulement, ont mis fortement l'accent sur le résultat qui est le maintien de la représentation hors de la conscience, mais elles ont laissé persister le doute sur d'autres points ». Et quel est l'autre point ? C'est à côté du représentant pulsionnel, conduit à l'inconscient, le destin - comme il s'exprime - de la *Triebregung*, de l'élément dynamique de la pulsion, c'est-à-dire de ce qui est véritablement sa recherche de la satisfaction. Et de telle sorte que, s'il y a d'un côté ce qui nous est le plus familier, le refoulement du signifiant, il y a également le refoulement de la motion pulsionnelle ou, plus brièvement comme s'exprime Freud, le refoulement de la pulsion.

Ce qui est frappé par le refoulement est double : c'est d'un côté le représentant de la pulsion et de l'autre côté la pulsion comme élément dynamique. On s'aperçoit ici exactement du point où se posera la question lacanienne, de l'union, de la corrélation, de la déduction, de l'articulation du signifiant et de la jouissance.

Ce qui dans Freud est donné comme cette unité sécable du représentant pulsionnel et de la motion pulsionnelle, c'est ce qui se traduit dans nos termes lacaniens comme la question de l'articulation du signifiant et de la jouissance. Alors en quelque sorte il y a le refoulement un, celui qui porte sur le signifiant et qui a comme effet de le rendre inconscient, et il y a un refoulement deux, celui qui porte sur la jouissance, pour employer ce terme, le refoulement de jouissance, dont on pourrait dire que l'effet est de rendre déplaisante la satisfaction. D'où la question de Freud : comment est-ce qu'une satisfaction pulsionnelle peut engendrer le déplaisir ? Comment la satisfaction pulsionnelle peut engendrer le symptôme ?

Alors ajoutons tout de suite que cette opposition des deux refoulements, c'est ce qui conduira en définitive Freud à faire revenir dans le cours de son écrit le terme de défense. Ayant à rendre compte du refoulement de jouissance, il ira piocher dans son vocabulaire d'il y a trente ans - au moment où il écrit ce livre - pour faire

revenir le terme de défense. Et la défense, c'est par ce terme que progressivement dans le texte il qualifiera cette protection du moi contre la jouissance, contre la satisfaction pulsionnelle.

Alors il faut voir que cette opposition entre ces deux aspects du refoulement, c'est déjà de nature à changer le sens même de l'interprétation. On pourrait dire qu'il y a l'interprétation un, celle qui porte sur les représentations rendues inconscientes, et qui les restitue par déduction. Mais il y a en quelque sorte, plus fondamentale, une interprétation deux, et qui, elle, n'est pas alerte, n'est pas vive sur le particulier qui s'exprime. L'interprétation deux, c'est l'interprétation de base de l'expérience analytique, si on la saisit à partir de *Inhibition, symptôme et angoisse*, à savoir : c'est l'interprétation qui pose que ce qui apparaît comme *Unlust* dans le symptôme, ce qui apparaît comme déplaisir dans le symptôme, comme souffrance, en fait est un *Lust*, en fait est une satisfaction. On pourrait même dire que c'est cette interprétation qui fixe la position analytique dans ce qu'elle a de non empathique. De ne pas souffrir avec le sujet, mais au contraire, d'une façon en quelque sorte inhumaine de lui dire : là où tu souffres, c'est là où tu te satisfais : c'est entre les lignes des premiers chapitres *Inhibition, symptôme et angoisse*.

On voit Freud sur ce point de départ que j'indique, se poser la question de savoir, et elle court tout le long du texte, quel est l'agent de ce refoulement ? Et il l'assigne d'une façon précise, d'emblée, et prenons le comme un symbole, qu'est-ce qui opère cette déviation, cette substitution, c'est ce qu'il appelle le moi.

Moi

Σ

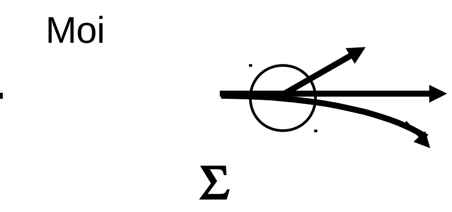
C'est sa réponse. Et naissent à partir de là un certain nombre de questions subsidiaires de construction et en particulier celle-ci : comment se fait-il que le moi peut exercer sur le ça une influence si profonde qu'il peut faire dévier une pulsion ? La réponse de Freud est dans le chapitre trois où, en définitive, le moi est lui-même une partie du ça et donc on peut comprendre par là qu'il agisse sur le ça mais la réponse fondamentale qu'il propose, c'est que le médiateur de l'action de ce qu'il appelle le moi, c'est le principe du plaisir.

Le moi opère, à l'aide du principe du plaisir, cette déviation ou cette substitution. En impliquant le principe du plaisir, Freud fait appel à une instance dont il pose qu'elle est pratiquement toute puissante sur l'activité psychique. D'où la question subsidiaire comment le moi peut-il modifier, peut-il mobiliser le principe du plaisir contre l'exigence pulsionnelle ? Et sa réponse c'est : en associant cette exigence pulsionnelle au déplaisir et mettant par là en marche le principe du plaisir. Autrement dit l'instance du moi pour Freud est ce qui met en contradiction l'exigence pulsionnelle et le principe du plaisir.

C'est ce que Freud essaye de maintenir tout du long, c'est que en soi-même - pense-t-il pouvoir soutenir - ce qu'il appelle l'exigence pulsionnelle n'est pas en contradiction avec le principe du plaisir. En elle-même la pulsion n'est pas un danger. Et il le répète deux ou trois fois dans son texte. La pulsion n'est pas en elle-même un danger pour le moi et c'est pourquoi il cherche quel est le supplément qui peut faire de la pulsion un danger, une menace, ce qui peut lui donner valeur de déplaisir. C'est là qu'on a cru pouvoir situer l'intérêt essentiel d'*Inhibition, symptôme et angoisse*.

Le signal du déplaisir que le moi donnerait, mettant en marche le principe du plaisir pour obtenir cette déviation, ce signal de déplaisir, c'est ainsi qu'il a conceptualisé l'angoisse et donc c'est sur ce point que jusqu'à

Lacan on a centré l'intérêt essentiel du texte.



À savoir : faire de l'angoisse le signal à partir de quoi se met en marche le refoulement, et d'ailleurs Freud lui-même souligne à l'occasion que c'est ça la grande nouveauté de son texte.

Et donc Freud propose une construction métapsychologique pour montrer d'où le moi pourrait tirer l'énergie de lâcher ce signal d'angoisse, ce signal du déplaisir. C'est là en fait - faisons un excursus - que Lacan arrive dans un esprit de simplicité. Admettant le principe du plaisir, la loi du plaisir, mais simplifiant la métapsychologie freudienne sur ce point essentiel, là où Freud cherche l'élément supplémentaire qui met en contradiction l'exigence pulsionnelle et le principe du plaisir, Lacan dit tout simplement ce que Freud aperçoit à la fin de ces addendas, c'est que la pulsion, et après l'avoir nié plusieurs fois au cours du texte, c'est que la pulsion en tant que telle constitue une infraction au principe du plaisir. Et chaque fois que vous trouvez dans ce texte, c'est une sorte de leitmotiv, la pulsion, l'exigence pulsionnelle en tant que telle n'est pas un danger, et donc Freud doit construire les associations qui font de l'exigence pulsionnelle un danger qui justifie son refoulement, ou la mise en marche de la défense.

Et puis à la fin, finalement dans les dernières pages du livre, on a finalement : l'exigence pulsionnelle est un danger. Et bien c'est ça que Lacan relève, pour poser qu'en tant que tel, la pulsion constitue une infraction au principe du plaisir, dans la mesure où son exigence précisément n'est pas d'une satisfaction de plaisir, que son exigence est celle d'un plus-de-jouir. La catégorie du plus-de-jouir, qu'introduit Lacan, c'est pour dire : la pulsion en tant que telle est en infraction avec le principe du plaisir. Et donc ça n'est pas un avatar, ça n'est pas par accident - allons jusque là - qu'il y a des symptômes. Évidemment toute la question de Freud, et jusqu'à la fin, c'est finalement : quelle est l'origine de la névrose, pourquoi y a-t-il des symptômes ?

Et bien la réponse de Lacan c'est précisément le refoulement de la motion pulsionnelle n'est pas un avatar de la pulsion, le symptôme n'est pas un accident, il n'est pas contingent, que le symptôme est au contraire de l'ordre de la nécessité. Alors évidemment, ça ne s'aperçoit qu'à ne pas impliquer ce malheureux moi dans la causalité du refoulement et quand on implique le moi s'ouvre toute la question de savoir est-ce qu'il y a des moi plus forts ou plus faibles, des moi qui peuvent se passer du refoulement parce qu'ils sont assez forts pour accueillir l'exigence de la pulsion, et des moi trop faibles qui doivent se défendre, se protéger de l'exigence de la pulsion. Donc en effet une sorte de clinique différentielle particularisée.

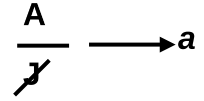
Et qu'est-ce que Lacan installe à la place du moi, à la place de ce que Freud distingue comme l'organisation du moi ? Et bien ce qu'il met à cette place Lacan - disons-le très simplement - c'est le langage. C'est l'articulation structurale du langage, c'est la structure de langage comme telle qu'il installe à la place que Freud avait préparée pour l'organisation du moi, pour cette partie organisée du ça qui, selon lui, était le moi.

Et donc c'est la valeur de ce que Lacan formule quand il dit : la jouissance est interdite à qui parle comme tel. Cette phrase, elle veut dire ça n'est pas le moi freudien qui refoule la pulsion. Ce que Freud appelait le refoulement de la pulsion s'ensuit nécessairement de la structure de langage, mais ça comporte aussi la nécessité du symptôme.

Chez Freud, et c'est ce que j'avais traduit, en son temps, par le mathème suivant : grand A refoulant, annulant la jouissance.

A

Ce schéma, en termes freudiens, grand A, c'est la force du moi, en tant que partie organisée du ça. Et de plus, chez Lacan, ça comporte qu'il y a une partie non annulable, petit *a,*



qui maintient son exigence, qui maintient son instance et c'est notre façon à nous de rendre compte de ce que Freud pose quand il aperçoit que la motion de la pulsion échappe à toute influence, que le refoulement de la jouissance, le refoulement de la pulsion ne suffit pas à la faire taire, cette exigence. Comme il s'exprime : le symptôme manifeste son existence en dehors de l'organisation du moi et indépendamment d'elle. Et bien c'est ce qui chez Lacan s'exprime sous les espèces de petit *a* n'est pas signifiant. Et c'est ce qui conduit en effet à faire dans cette perspective de petit *a* le noyau du symptôme. Et en effet, tel que nous l'abordons, nous ne passons pas via le fantasme, nous sommes à traiter en quelque sorte directement de l'économie psychique.

Alors c'est là que prend sa valeur, que pour Freud le symptôme se présente comme *Unlust*, comme souffrance, et c'est même ce qu'on exige au départ de l'analyse, qu'il y ait quelque part au départ *Unlust*, mais tout en étant *Unlust* il est néanmoins le rejeton de la pulsion. Et donc il est toujours interprétable comme satisfaction. C'est le minimum, à cet égard, de l'interprétation c'est : tu jouis de ton symptôme. On peut même dire que tout ce qui peut se déployer comme interprétation analytique se fait sur la base de ce « tu jouis de ton symptôme ».

C'est symétrique du schéma du retour du refoulé, de la même façon que ce qu'il est interdit de dire se dit, symétriquement il y a retour de jouissance, sous la forme du symptôme. Et c'est ce reste persistant à quoi Lacan a donné la lettre petit *a.*

Alors ici le symptôme apparaît donc comme - le symptôme freudien, le symptôme d'*Inhibition, symptôme et angoisse* - le substitut de l'exigence de la pulsion, et comme dit Freud, il continue à jouer le rôle de celle-ci et à renouveler sans trêve son exigence de satisfaction. Et donc c'est là que Freud a fixé d'une façon notable un élément, sous le nom de symptôme, il a fixé un élément qui reste inassimilable et irréductible au principe du plaisir. Et un élément que l'homéostase du fonctionnement psychique n'arrive pas à résorber. C'est là, exactement, que prend son sens la question de Lacan, dans le séminaire des *Quatre concepts* : comment vivre la pulsion une fois qu'on a fait l'expérience du fantasme fondamental, une fois qu'on a traversé le fantasme, une fois qu'on a franchi le plan de l'identification ? Alors qu'est-ce que c'est cette question : comment vit-on la pulsion alors ? Le sens de cette question - me semble-t-il - c'est celui-ci : est-ce qu'une fois qu'on a dénoué l'effet de vérité en tant que tel, une fois qu'on est satisfait du côté de la question du désir, est-ce qu'on peut vivre la pulsion sans symptôme ?

Et il me semble, que la réponse de Lacan, sur ce vivre la pulsion, c'est : il n'y a pas de pulsion sans symptôme, c'est que le cours normal de la satisfaction - comme s'exprime Freud - c'est ça qui est fantasme, que le cours normal, le vrai cours normal de la pulsion va vers la production symptomatique. Et c'est pourquoi il ne propose en définitive, sur le registre du symptôme, qu'un certain savoir y faire avec le symptôme, qui comporte une fatalité du symptôme. Et on pourrait dire qu'en réflexion, on peut définir le fantasme à partir de là. On peut définir le fantasme comme : ce qui empêche de savoir y faire avec le symptôme. Alors, évidemment là je tire, je force les choses en ce sens, le sens de Lacan, parce que c'est progressivement que dans le texte de Freud le symptôme apparaît comme un mode de satisfaction. Ce qu'il met d'abord en

évidence, c'est la lutte du moi contre le symptôme, c'est-à-dire précisément l'aspect déplaisir du symptôme.

Le moi s'y oppose, s'en plaint, essaye de le réduire. Freud appelle ça la lutte défensive secondaire contre le symptôme. C'est une lutte secondaire par rapport à la lutte primaire, qui est celle contre l'exigence de la pulsion, et c'est une lutte défensive parce que là, il donne précisément à la défense la valeur de l'opposition à la pulsion. Mais en même temps donc que Freud décrit cette lutte défensive secondaire, en la décrivant il distingue un second aspect de cette lutte qui est, si je puis dire, de faire ami-ami avec le symptôme. Comme il s'exprime « le moi tend à s'incorporer le symptôme ».

Et c'est là, dans cette veine, que surgit la définition scandaleuse du symptôme comme mode de satisfaction, et précisément dans la névrose obsessionnelle. Dans l'hystérie, c'est surtout l'hystérie de conversion qui apparaît, pour des raisons précises, dans ce texte. Dans l'hystérie de conversion, le symptôme est comme tel isolé. « Le moi - *dit Freud* - se comporte dans l'hystérie de conversion comme s'il n'était pas concerné par le symptôme et donc la formation du symptôme est là spécialement opaque. » Mais ce qui lui sert de vecteur directeur, c'est la névrose obsessionnelle, parce que c'est dans la névrose obsessionnelle qu'éclate l'évidence de la satisfaction du symptôme, c'est là que le symptôme peut prendre - dit Freud - le sens d'une satisfaction, *Bedeudung eines begifriedigung*, il prend vraiment la *Bedeutung* d'une satisfaction.

C'est ce vecteur de la névrose obsessionnelle qui quand même oriente l'ensemble du texte vers la formule scandaleuse que le symptôme, si douloureux soit-il, est un mode de jouissance, même si Freud peut dire que c'est un moi qui est réduit à y trouver des satisfactions. C'est là cliniquement les deux formes qui l'orientent, d'un côté la névrose obsessionnelle pour fonder la satisfaction interne du symptôme, au point que le moi adopte le symptôme, qu'il étend en quelque sorte sa personnalité jusqu'à y inclure ses symptômes, jusqu'à ne pas vouloir s'en séparer, cesser de s'en plaindre, et c'est même ce qui fait qu'à l'occasion, il faut l'analyse pour que le symptôme de la névrose obsessionnelle surgisse, soit saisi et isolé comme tel et à l'occasion il faut tout un temps de travail pour que le sujet puisse - là je dis le sujet - puisse se décoller du symptôme qui cesse de lui être apparent.

C'est bien différent, en effet, des symptômes de l'hystérie de conversion : ces symptômes ont une identité propre, détachée. De l'autre côté, ce qui l'oriente c'est la phobie. Et la phobie, cette fois-ci, pour isoler comme telle l'angoisse de castration.

Alors j'espérais arriver à la fin du livre aujourd'hui, c'était un peu présomptueux évidemment. Il faudrait que je vous invite quand même alors à lire dans le détail le chapitre IV d'*Inhibition, symptôme et angoisse*, qui est tout entier consacré à la phobie. Freud y reprend le petit Hans, et il la qualifie de phobie infantile hystérique, à distinguer de l'hystérie de conversion, précisément parce qu'il essaye, dans ce chapitre, d'articuler le rapport entre signifiant et jouissance. Il procède à un nouveau chiffrage du cas du petit Hans, en terme de pulsion, et son analyse part de l'étude du rapport entre refoulement de la pulsion et refoulement du signifiant, et au fond qu'est-ce qu'il met en valeur dans ce chapitre ? Que le refoulement signifiant est simple, même il le réduit à *le cheval,* le signifiant cheval est substitué au signifiant du père. Il dit : voilà la substitution, voilà ce dont il s'agit dans le refoulement comme refoulement signifiant. Et c'est ce seul trait qui en fait déjà une névrose, et on voit, c'est par ce seul trait déjà que ça donne lieu à interprétation signifiante. En revanche, et au fur et à mesure que se poursuit ce chapitre, on s'aperçoit que le refoulement de pulsion, c'est beaucoup plus compliqué et même il part d'un premier refoulement de pulsion, et puis il en trouve un deuxième et puis il en trouve un

troisième, et donc ce chapitre est construit sur l'opposition entre l'unicité du refoulement signifiant et la multiplicité et la complexité du refoulement de pulsion.

Et une fois qu'il a déployé cette complexité, il termine sur un élément simple qu'il réussit à en obtenir, ce qu'il arrive à isoler comme moteur du refoulement, à savoir l'angoisse de castration. Les pulsions refoulées apparaissent multiples, tandis que le moteur du refoulement apparaît comme un, et c'est ce qui donne lieu en effet à la thèse célèbre, l'angoisse produit le refoulement, et c'est aussi ce qui a fait formuler à Lacan la phrase suivante, c'est exactement ce chapitre IV, la conclusion de ce chapitre IV qui justifie Lacan de formuler que « la castration est la clef de ce qui est radical du sujet, par où se fait l'avènement du symptôme ». La démonstration de cette phrase vous la trouverez dans le chapitre IV.

Alors évidemment il faut lire *Inhibition, symptôme et angoisse* et y compris ce chapitre, dans la perspective selon laquelle, à la fin, Freud isolera le concept de défense, reprendra ce concept de défense comme plus originaire que le refoulement, c'est-à-dire qu'en définitive le refoulement de pulsion, il en fera la défense contre la jouissance, plus originaire que le refoulement signifiant.

Bon, nous poursuivrons la fois prochaine avec un excursus sur la question de la fiction.

Fin du *Cours* n°4 du Partenaire-Symptôme

Jacques-Alain Miller

(10 décembre 1997)

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Cinquième séance du *Cours*
(mercredi 17 décembre 1997)

Jacques-Alain Miller : - Je me réjouis qu'à cette cinquième réunion de l'année, ce *Cours* prenne la forme d'un séminaire, grâce à Pierre-Gilles Gueguen, qui m'a proposé d'insérer ici un exposé qui prend le thème partenaire-symptôme à partir, en quelque sorte, de son envers, à partir du partenaire-semblant. Et de le faire en suivant d'abord, dans l'enseignement de Lacan, sa référence à la théorie des fictions, dont la référence princeps est empruntée à l'œuvre du philosophe anglais empiriste Jeremy Bentham dont l'œuvre se situe à la jointure du 18ème et du 19ème siècle, œuvre qui a eu une influence majeure au début du 19ème siècle en Angleterre et qui a été ensuite oubliée et négligée, jusqu'à ce qu'elle soit remise à l'ordre du jour par un ou les deux auteurs du livre *The meaning of meaning*, de Ogden et Richards auxquels Lacan fait référence plusieurs fois.

Ogden a consacré à la théorie des fictions un ouvrage, dans les années trente, recueillant les fragments de Bentham consacrés à cette théorie des fictions, et Lacan en a eu connaissance grâce au linguiste Roman Jakobson. Il a eu connaissance au moins de cette partie de l'œuvre de Bentham, au delà de ce qui en demeurait dans les manuels de philosophie. Bentham en effet, avec son utilitarisme, était une station obligée de la critique de la morale, y compris en France, pour illustrer la régression empiriste par rapport à la morale kantienne.

C'était son usage essentiel dans les manuels, mais on négligeait cette partie pourtant essentielle de son œuvre, et articulée à sa promotion du calcul de la peine et du désir, on négligeait la partie théorie des fictions.

Dès qu'il en a eu connaissance, Lacan a fait tourner sa lecture de Bentham, et l'a promu, on peut presque dire, comme un antécédent de Freud. Au point qu'en effet j'ai pu, à un moment, mettre Bentham parmi ces conditions de la découverte freudienne au même rang que Descartes. Comme si, en un certain sens, Descartes c'était la découverte du sujet barré, l'affirmation du sujet barré, tandis que Bentham c'était le rappel de l'instance primaire de la jouissance, au moins considérée à partir de Lacan.

Alors, c'est ainsi, avec l'exposé de Pierre-Gilles Guegen, nous allons prendre à revers le thème du symptôme-jouissance. Ça n'est pas abstrait, si je puis dire, et on s'en aperçoit si on se demande simplement :pourquoi vient-on en analyse ? Pourquoi demande-t-on une analyse ? À vrai dire, il y a déjà un pas, à faire, entre ces deux questions : venir en analyse et demander une analyse.

Il fut un temps où venir en analyse était distinct d'en demander une, d'analyse. Il fut un temps où on était, et les analystes réfléchissaient là-dessus, envoyé en analyse. C'était le temps où on pouvait venir en analyse sur indication d'analyste, parce que la forme du symptôme semblait recommander le traitement psychanalytique. Et donc on a réfléchi dans la psychanalyse, on a rivalisé de listes d'indications et de contre-indications en analyse.

Toute cette problématique est

aujourd'hui, dans l'ensemble, désuète. Toute cette problématique laissait de côté la dimension propre de la demande d'analyse.

L'indication d'analyse, au fond ça reflétait l'évaluation faite par le médecin, que la forme du symptôme convenait au traitement psychanalytique. Évidemment la demande a de toutes autres coordonnées que cela, et c'est bien plutôt à une demande d'analyse que nous avons affaire et la réponse : votre symptôme est une contre-indication n'est plus faite.

Alors pourquoi, sans entrer dans cette question, que je reprendrai peut-être plus tard, que j'ai été amené à aborder samedi dernier dans un autre cadre, pourquoi demande-t-on une analyse ? Il y faut sans doute une recherche de la vérité, pour reprendre le titre de Malebranche. Et au moins une recherche du sens, et il y faut aussi une souffrance : il faut une alliance spéciale de sens et de souffrance. Et c'est d'ailleurs là que se partagent - je l'ai déjà souligné - les formations de l'inconscient. En effet on ne souffre pas de ses rêves, de ses lapsus, de ses actes manqués, et de ses mots d'esprit, pour faire une liste à partir du ternaire inaugural de Freud.

Alors certes, il faut qualifier, modérer, cette proposition. Il peut se faire qu'on souffre de ses rêves. Par exemple lorsque l'on voit revenir un cauchemar, par période, ou pour une longue période. On peut souffrir de ses rêves si l'on pense à ces rêves dits traumatiques sur lesquels Freud a raisonné. On peut souffrir en effet d'actes manqués dans la mesure où ils se produiraient à répétition. Et on peut même souffrir de ses mots d'esprit, quand on ne peut pas s'empêcher de faire rire.

Mais au fond la souffrance s'introduit là, dans ce registre du rêve, du lapsus, des actes manqués, par l'élément de répétition qu'ils peuvent comporter. C'est par ce *à répétition* que la souffrance est susceptible de s'introduire dans cette dimension.

Et là, il me semble qu'on ne peut pas nier une dissymétrie : c'est que s'agissant des rêves, des lapsus, des actes manqués, des mots d'esprit, leur concept n'inclut pas, en tant que tel, ce trait répétitif. Et bien plutôt, quand Freud même les amène, c'est plutôt par leur caractère unique et inopiné, comme des manifestations qui se produisent dans une temporalité d'éclair. Alors, certes, le trait répétitif peut s'y ajouter, comme je l'ai mentionné juste plus haut.

En revanche, le *à répétition* est inclus dans notre concept même du symptôme. Lacan parlait même - je l'ai rappelé - du *et coetera* du symptôme, et qui se traduit même par un sentiment de permanence du symptôme. Et, dans la cure analytique, le *et coetera* du symptôme apparaît comme stagnation de la cure, inertie du changement qui est souhaité. Cette dimension est bien celle qui explique la dynamique de la pratique analytique, qui l'a conduite à passer au-delà de ce qui était d'abord conçu comme la cure-type, comme la cure de psychanalyse pure. À l'époque où on pensait pouvoir donner la liste des indications et des contre-indications de l'analyse, on disposait d'un concept de la cure-type, encore au moment où Lacan commençait son enseignement. Et ce qui pouvait motiver une indication d'analyse, c'était la perspective qu'on vienne à bout du symptôme, par un traitement délivré à raison de cinq séances par semaine, cinq séances longues, cinq séances avoisinant l'heure, pendant une durée d'un an et demi à deux ans. Et on attire

souvent l'attention sur la durée de la séance, on néglige la notion de la durée du traitement ; la cure-type c'était, au moment où Lacan a commencé son enseignement, un an et demi à deux ans.

Et on peut dire que la dynamique universelle de la cure analytique est passée bien au-delà de cette limite, lacanien ou pas. Et que les analystes ont eu à rendre compte - ceux qui ont bien voulu s'y essayer - à rendre compte de la stagnation et de l'inertie du symptôme, et donc se sont trouvés explorer un registre de la cure que Freud laissait pressentir à partir de la dernière partie de son œuvre.

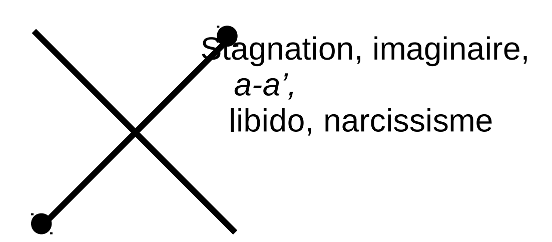
C'est ce que Freud a exploré à partir de « Au-delà du principe du plaisir », c'est cette doctrine du symptôme qui est développée dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, qu'on peut prendre comme l'anticipation du problème pratique auquel les analystes ont eu affaire depuis quarante ans.

Alors il y a - je le dis en matière d'introduction - un problème spécial du symptôme dans l'enseignement de Lacan. Le symptôme n'a pas trouvé, avant l'ultime enseignement de Lacan, ce que nous pourrions appeler sa juste place.

En effet, si l'on se reporte, encore une fois - Pierre-Gilles Guegen le mentionne dans son exposé - si on se reporte à cette figuration en croix, que je rappelle comme le point de départ de l'enseignement de Lacan, ces deux axes ont le mérite d'opposer ce qui, dans la cure, est dynamique, et ce qui dans la cure est stagnation.

Et dans ce découpage, ce qui est stagnation est qualifié d'imaginaire dans la mesure où Lacan rassemble sous la rubrique du stade du miroir et de la corrélation de la réciprocité petit *a* petit *a'*, réunit tout ce qui est investi, libidinalement investi. Sur cet axe, tout ce qui relève de la libido est inclus, et ce qui justifie cette corrélation entre l'imaginaire et la libido, c'est la notion qu'en définitive la libido est en quelque sorte emprisonnée sur l'axe imaginaire, c'est-à-dire emprisonnée dans ce que Freud a appelé le narcissisme. Et en effet dans la période intermédiaire de son œuvre, celle qui précède la période inaugurée par « Au-delà du principe de plaisir », c'est en effet le narcissisme qui apparaît comme la réserve libidinale.

Et sur l'axe dynamique, disons que c'est l'axe dynamique que Lacan pense au début de son enseignement restituer dans la psychanalyse, comme dynamique symbolique, c'est ici qu'il situe le ressort de la cure ; et c'est ainsi que dans le rêve, dans le lapsus, l'acte manqué, une vérité réussit à fuser de temps en temps, qui franchit l'obstacle que représente l'opposition libidinale, l'opposition des investissements libidinaux.



Et il faut que l'interprétation réussisse à mettre à son service cette dynamique symbolique pour élargir en paroles ce qui fuse ainsi sur l'axe symbolique.

Alors, on peut dire que dans cette configuration, le rêve, le lapsus,

l'acte manqué, le mot d'esprit, trouvent sans difficulté à se loger dans le registre de la dynamique symbolique. Et, si l'on veut, quoi de plus dynamique que l'éclair du mot d'esprit, le trébuchement du lapsus ou de l'acte manqué, qui figurent au mieux cette transgression instantanée de l'investissement libidinal ?

En revanche, on peut s'apercevoir que, dès le début de l'enseignement de Lacan, la question se pose de où placer le symptôme, dans la mesure où le symptôme précisément témoigne d'une inertie, d'une stagnation, et on peut dire que le symptôme est en quelque sorte écartelé.

Là, un choix est fait, de façon inaugurale par Lacan, qui est de privilégier, d'une façon qui force les choses, et avec des argumentations qui peuvent apparaître forcées, de situer le symptôme dans le registre de la dynamique symbolique. C'est-à-dire de privilégier le symptôme en tant que structuré comme un langage.

Le début de l'enseignement de Lacan, même son point de départ, consiste à basculer le symptôme sur le symbolique.

Cette dichotomie elle-même appelait de loger le symptôme d'abord sur l'axe de la stagnation. Et Lacan bascule le symptôme, c'est-à-dire, on peut dire, toute la clinique, en tant que symptomatologique, il la bascule sur le symbolique en posant que le symptôme est un signifiant, et en enrichissant cette proposition, comme je l'ai évoqué la fois dernière, que le symptôme répond à la métaphore, etc., mais le symptôme est un signifiant.

Ce qui d'ailleurs l'oblige à faire passer, progressivement, un certain nombre de fonctions d'abord situées dans l'imaginaire, sur l'axe symbolique et en particulier la répétition elle-même, c'est-à-dire à essayer de démontrer que l'automatisme de répétition prend son principe dans la chaîne signifiante.

Et bien on peut dire que ce coup de force initial de Lacan, qui est de situer le symptôme du côté de la dynamique symbolique, l'oblige à certaines contorsions conceptuelles et en particulier dans le « Rapport de Rome » déjà, de situer le symptôme au rang des paradoxes des rapports de la parole et du langage, de faire du symptôme un paradoxe et c'est le paradoxe même de situer au registre de la dynamique de la parole un phénomène qui ressortit évidemment de la stagnation, c'est ça le premier paradoxe.

Et bien le coup de force initial de Lacan a une rançon : il y a comme une nécessité à ce que le symptôme revienne au cœur de l'interrogation finale de Lacan. On pourrait aller jusqu'à dire que le dernier enseignement de Lacan est, à cet égard, presque comme un retour du refoulé. Et dans le dernier enseignement de Lacan, selon la logique qui est déjà là prescrite, le symptôme revient non plus au niveau du symbolique, mais au niveau du réel. C'est la trajectoire qu'on peut suivre de cet itinéraire conceptuel : le symptôme du symbolique au réel.

Alors ce réel, nous aurons à en reparler cette année, ce réel hors symbolique, hors imaginaire, qu'on peut définir non pas exactement comme ce dont on ne peut rien dire, pour les meilleures raisons du monde, c'est qu'on en parle, mais comme ce à quoi, à proprement parler, on ne peut donner du sens, et donc comme un mot limite. Et c'est de la même nécessité que ce mot limite de réel appelle un antonyme, appelle un mot opposé et ce mot opposé est le mot de

semblant. Et, comme je l'ai rappelé tout à fait au début de l'année, dans le semblant voisinent le symbolique et l'imaginaire.

Alors c'est pourquoi poser aussi bien la question de ce que c'est qu'être lacanien, parce que pendant très longtemps, être lacanien c'était rappeler que le symptôme est un signifiant. Et que faire passer le symptôme au rang du réel, du réel propre de l'expérience analytique, est de nature à bouleverser, à chambouler le sens même de ce que veut dire être lacanien.

Alors si, à partir de cette répartition entre le semblant et le réel, on se reporte justement à ce début de l'enseignement de Lacan, là - je désigne ce que j'ai mis au tableau - là, où est le réel ? Il n'est certainement pas au niveau de l'imaginaire pour autant que Lacan n'y voit que des facteurs qui sont dans la cure des ombres et des reflets du déplacement symbolique. Il n'est pas non plus, ce réel, au niveau de l'organisme comme réel, dont les fonctions peuvent servir de support à la parole, entrée dont les fonctions peuvent servir de signifiant au symptôme.

On peut risquer cette formule que, au départ de l'enseignement de Lacan, c'est le symbolique qui est le véritable réel analytique. Et que ce qui se présente comme imaginaire, l'ensemble de toute la fantasmatique du sujet, voire ce qui est atteint comme fonction dans l'inhibition, n'entre dans la dynamique symbolique qu'en tant que significantisé. C'est-à-dire qu'en effet des éléments réels et des éléments imaginaires peuvent faire office de signifiant, c'est-à-dire peuvent supporter du signifié, peuvent être support de la parole et c'est à ce titre qu'ils entrent et qu'ils font partie de ce qui est le ressort de l'expérience analytique.

Et on peut dire que les premiers *Séminaires* de Lacan, systématiquement, opèrent cette significantisation. Par exemple la construction du concept de phallus, ça consiste à mettre en valeur qu'il ne s'agit pas tant de l'organe réel que d'une image et que cette image elle-même fonctionne comme signifiant dans la cure et dans l'inconscient. Et donc, en quelques années, Lacan vient à formuler : le phallus est un signifiant ; il vient surprendre la psychanalyse, en disant le phallus est un signifiant

Ou encore, s'agissant du fantasme, d'abord présenté comme image, le fantasme se révèle - bien sûr il comporte des images - mais en tant qu'elles sont mises en fonction dans la structure signifiante.

Dès lors au fond on peut suivre l'enseignement de Lacan comme le progrès de la significantisation et c'est en tant que significantisés, c'est-à-dire devenus signifiants, que les éléments alors se démontrent opérants. Et le symbolique comme réel analytique, c'est ce que Lacan traduit en empruntant le terme allemand de *Wirklichkeit* qui désigne en effet le réel en tant qu'opératoire, et en tant que déterminant.

Et c'est là-dessus même, il se règle là-dessus, que, pour Lacan, au départ, le symbolique, c'était du réel, c'était le réel analytique par excellence, que le reste ou se significantise et entre dans le symbolique ou ça ne compte pas vraiment dans la réalité opératoire. Et bien si on se règle là-dessus, on aperçoit en effet qu'en même temps le concept symbolique de Lacan suit une certaine dynamique, et que à partir du symbolique Lacan met en valeur le signifiant et à partir du signifiant précisément le non sens du signifiant, c'est-à-dire qu'il le rapproche toujours davantage du statut du réel comme ce qui n'a pas de sens.

Et, simultanément, l'imaginaire et le réel organique, le réel donné, le réel comme donnée font figure de semblant. C'est pourquoi il peut dire : finalement les facteurs imaginaires, ce ne sont que des ombres et des reflets, et ils n'opèrent qu'en tant qu'ils sont convertis en signifiants.

Alors on peut dire que le point de départ de Lacan c'est vraiment, je vais jusque là, du réel, opératoire, tandis que l'imaginaire et le réel donné, ce ne sont que des semblants. Et la conversion qui s'opère dans son dernier enseignement c'est, au contraire, de faire passer, et dans une logique qu'on peut pressentir à partir d'*Inhibition, symptôme et angoisse*, de faire passer le symbolique avec l'imaginaire du côté du semblant.

Et il reste comme réel à proprement parler la libido qualifiée de jouissance. Et donc c'est une inversion, et l'inversion principale, à cet égard, c'est que le symbolique, loin d'être le réel analytique, apparaît au contraire comme du semblant.

Avec même l'aspiration à une psychanalyse qui ne prendrait pas son départ du semblant, c'est le titre du séminaire de Lacan *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, et son sens en quelque sorte révolutionnaire, dans l'enseignement de Lacan, est le suivant : c'est que son enseignement est parti au contraire de dire que la psychanalyse est un discours qui est du symbolique.

Et là il évoque, au moins à l'horizon, la possibilité, l'idée régulatrice d'un discours qui prendrait son départ d'ailleurs que du symbolique en tant que le symbolique est du semblant.

Alors, je vais m'arrêter comme introduction à l'exposé de Pierre-Gilles Guegen qui prend d'emblée son point de départ de cette inversion. À savoir où l'ensemble de l'élaboration qui se déploie dans le registre symbolique apparaît marqué, qualifié de fiction, de semblant, et donc enserrant et de quelle façon le réel.

Je lui donne la parole, et ensuite et bien je lui poserai des questions, et il ne sera pas interdit à ceux qui le désirent de le faire également, si vous voulez.

Pierre-Gilles Guegen : - Je voudrais d'abord vous remercier de me donner la parole aujourd'hui, pour exposer ce travail que j'ai intitulé “ Fictions et partenaire-symptôme ”, en partant de la question que vous évoquiez tout à l'heure : pourquoi quelqu'un décide-t-il de commencer une analyse ?

Il n'est pas faux, de ce point de vue, de dire que la psychanalyse s'offre à qui veut éprouver la vérité de son être. Toutefois les effets de vérité - c'est le problème, un des problèmes auxquels Lacan s'est confronté - ne se dévoileront que par des voies indirectes, celles des constructions langagières, c'est-à-dire par la mise au jour des mythes individuels, des religions privées, en bref des fictions qui sont propres à chacun. Elles lui permettront, par le savoir acquis sur le fantasme inconscient, fiction fondamentale, peut-être particulièrement inerte et définie ici même la semaine dernière comme ce qui empêche de savoir y faire avec le symptôme, elles lui permettront de dégager, au delà de la crainte de castration, la vérité du symptôme, dont la jouissance,(la jouissance du symptôme) fait le sujet partenaire. Il y faut un effet de consentement.

La vérité dans la psychanalyse se fait donc connaître par les fictions, ces fictions qui défendent le sujet du réel, mais, au-delà du plan des fictions - et Jacques-Alain Miller l'évoquait tout à l'heure - il y a une satisfaction qui s'obtient du plus-de-

jouir et qui s'obtient, paradoxalement aussi, d'une cession de jouissance. Cession de jouissance que cette satisfaction comporte, consentement qui l'accompagne, toutes opérations qui n'ont de chance de se réaliser qu'à condition que le réel dont le sujet se défend soit situé à la bonne place.

C'est pourquoi, par exemple, la psychanalyse narratologique - plusieurs fois évoquée ici depuis le début de l'année - cette construction romanesque, fondée sur l'élaboration d'un fantasme tempéré qui est axé, lui, non pas sur le réel mais sur la réalité, ne conviendrait pas pour définir la visée de la cure lacanienne.

Et pourtant il y a un usage des fictions dans la pratique psychanalytique. Lacan indiquait dans son discours à l'E.F.P., ce soubassement fictionnel de la psychanalyse, "la psychanalyse - disait-il - est une discipline qui ne se produit que du semblant ". À quoi il faudrait ajouter, ce qu'il fait d'ailleurs dans *l'Étourdit*, " à condition de traiter ce semblant par le discours psychanalytique ".

Faudrait-il établir une équivalence entre les deux termes de fiction et de semblant ? Lacan lui-même les a à l'occasion confondus, puis il les a distingués, au point qu'il ait finalement tenu à utiliser le terme de semblant plutôt que celui de fiction. Il a pu parler, à l'occasion, des fictions et du désir, ou de la fixion - avec un x - de la vérité, mais on peut considérer que semblant, comme tel, est le terme, forgé par lui dans la dernière partie de son enseignement, pour désigner ce pourquoi valent les fictions dans le registre analytique.

Ce terme de semblant est un surgeon du baroque dans la langue de Lacan, de son goût de l'anamorphose, de sa passion pour Gracián et la littérature gongorique.

Il y a néanmoins une autre rencontre à laquelle il faut faire sa place dans la genèse du concept lacanien de semblant, (concept qui avait été laissé de côté, il faut bien dire, jusqu'à ce que Jacques-Alain Miller nous montre quelle clef essentielle il offre pour entrer dans le Lacan des années soixante-dix), cette rencontre c'est celle de Bentham, Jeremy Bentham, le juriste et philosophe anglais de la fin du 18eme et début du 19eme siècle, qui est généralement considéré comme le père de l'utilitarisme et qui, donc, de ce fait est reconnu aussi par de nombreux économistes comme le fondateur de leur discipline.

Son œuvre foisonnante, souvent recueillie et rédigée par des secrétaires, est encore en cours d'exploration et nous ne tenons en français que quelques ouvrages, soit traduit au 19eme siècle dans une traduction peu fiable qui est due pour la plus grande part à Etienne Dumont, soit récemment traduits mais peu nombreux.

La rencontre de Lacan avec Bentham et l'utilitarisme s'est d'abord faite sous le signe de la critique. On trouve en effet dans les *Écrits*, dans la partie intitulée *" De nos antécédents "*, deux mentions des théories utilitaristes. Elles sont alors évoquées sous l'angle prévalent dans la philosophie de l'époque - Jacques-Alain Miller le signalait tout à l'heure - comme une doctrine du calcul moïque des intérêts, le calcul égoïste des intérêts individuels, étroitement lié à l'*American way of life*, et à ce titre hautement discutables.

Lacan considère, à l'époque, qu'il s'agit d'un individualisme calculateur qui fait prévaloir en tout les intérêts du moi fort, celui qui fait passer le principe de plaisir dans le principe de réalité. Il faut sans doute resituer cette crique de Lacan

dans le contexte d'une période où il s'emploie, comme vous le savez, à mettre en cause, et fort justement, les visées adaptatives de l'*ego psychology*, très puissante à l'époque et leur prédominance dans leurs conséquences d'une fusion de la psychanalyse dans la psychologie générale.

En critiquant l'utilitarisme, Lacan cherchait aussi par là à mettre en place et à défendre une autre politique de la psychanalyse que celle que l'*IPA* avait engagée. Son jugement d'alors est très sévère et se fonde sur une lecture de Bentham qui mettait essentiellement en avant l'aspect le plus connu de sa doctrine, le calcul rationnel des plaisirs et des peines afin d'assurer au plus grand nombre le plus grand bonheur possible.

Le *panopticon,* cette prison modèle inventée par Bentham, illustrait la gloire de la raison, qui, par incarcération pénale ne cherchait pas à punir, mais à réformer, en assujettissant chacun à un traitement égal mais assorti d'une surveillance constante, effectuée dans la transparence la plus parfaite sous l'œil vigilant du maître.

Malgré son aspect délirant - que soulignait Jacques-Alain Miller dans son étude paru dans *Ornicar* numéro 3 - cette doctrine laïque se distinguait de la morale traditionnelle en ce qu'elle ne visait pas à mettre en œuvre les principes moraux transcendantaux, comme le bien, le beau ou la vérité, mais à trouver une règle empirique qui permettrait de répartir les jouissances dans l'harmonie pour éviter les douleurs et accroître les plaisirs.

Et, aujourd'hui encore, nous trouvons des expressions contemporaines de ce mouvement, aussi bien peut-être dans les théories sur l'équité de John Rawles, que même dans la critique du rationalisme conséquentialiste - (conséquentialiste veut dire que le calcul qu'effectue le sujet sur l'Autre le rend responsable des conséquences de ce qu'il a calculé), chez quelqu'un comme le norvégien John Elster.

Éric Laurent a évoqué les conséquences de ces doctrines d'une manière très claire l'an dernier, à propos du théorème de Kenneth Arrow, et, dans un domaine qui nous est plus proche, Bollas par exemple, donne à sa conception de l'analyse une finalité toute semblable, c'est-à-dire répartir les jouissances harmonieusement dans ce qui est acceptable par la réalité telle qu'elle est - expression du relativisme ambigu du mouvement post-moderne, qu'on pourrait résumer par la formule *everything goes if politically correct*.

Aussi, n'est-il pas étonnant de voir Lacan, pour qui la psychanalyse telle qu'il la présente dans les premiers textes des *Écrits* est toute entière une expérience du dévoilement de la vérité, tendue vers la résorption de la misère particulière dans la malheur universel, dénoncer cette raison calculatrice comme un privilège du moi, et une dénégation de l'inconscient.

La doctrine de Bentham lui apparaît avant tout comme une doctrine du rapport du semblable au semblable, c'est-à-dire de l'imaginaire narcissique, qui est à cette époque le nom qu'il donne au moi, et dont les incidences sociales sont catastrophiques, à son point de vue, du fait qu'elle aboutit en particulier à la lutte des sexes, au nivellement généralisé et à l'isolement de l'individu.

" *Il est clair* - dit-il - c'est une citation des *Écrits,* page 122 - *que la promotion du moi dans notre existence aboutit, conformément à*

la conception utilitariste de l'homme qui la seconde, à réaliser toujours plus avant l'homme comme individu, c'est-à-dire dans un isolement de l'âme toujours plus parent de la déréliction originelle ".

L'utilitarisme est donc lié, pour lui, à cette époque, à ce qu'il nomme la tyrannie narcissique, et donc à l'imaginaire leurrant qui s'oppose à la prise symbolique par laquelle le sujet trouverait sa juste place dans le monde.

On retrouve donc sans peine, comme Jacques-Alain Miller le signalait encore tout à l'heure, le jeu du schéma en croix, on retrouverait aussi les accents d'un Durkheim qui dénonce l'anomie des sociétés organiques.

Quant à l'application de la doctrine utilitariste dans la criminologie, où comme on sait l'italien Beccaria avait précédé Bentham, Lacan la critique très justement, au motif qu'elle défaille devant par exemple ce que Guiraud qualifiait de crime immotivé et que Lacan nomme des instincts dont la nature échappe au registre utilitaire et où il voit le jeu de la pulsion de mort.

Il n'est pas surprenant, encore une fois, que Lacan, à cette époque, rencontre Bentham sous cet angle, la doctrine économique de l'utilitarisme, empirique et rebelle aux règles du droit naturel, contrevient à ce qu'il affirme toujours davantage, à savoir la prédominance du symbolique dans l'inconscient comme dans le lien social.

Et en effet ce sont les années où se préparent sa rencontre avec Jakobson et Lévi-Strauss, où se prépare pour Lacan l'affirmation du règne préalable de l'Autre. Et en effet, cette doctrine utilitariste néglige la place à faire dans la psychanalyse à la pulsion de mort, alors que Lacan, s'appuyant à cette époque sur la lecture de Hegel par Kojève cherchait à lui trouver sa place en associant la fin de la cure à l'assomption de l'être pour la mort ; en affirmant donc la domination du registre imaginaire par la registre symbolique qui le surplombe.

Cela donc le conduira, dans le " Rapport de Rome " à la présentation du schéma L que Jacques-Alain Miller évoque depuis plusieurs années.

Il reste bien entendu que ces passages où Lacan pourfend la doctrine utilitariste sont saisissants, prophétiques, dans leur annonce des maux de la société contemporaine. Je voudrais noter au passage que Bentham, et sa doctrine, se trouvent convoqués dans ces pages par Lacan, toujours à propos de la question du bien et du mal. Mais dans une perspective, qui est la sienne à l'époque, d'une certaine normativité, d'orthodramatisation, comme il s'exprime, et qui, bien loin d'être celle de " l'Autre qui n'existe pas " est celle donc de la résorption du particulier dans le tout de l'universel et qui donc, de ce fait, contribue à faire exister l'Autre comme un tout.

Deuxième époque, la deuxième grande rencontre de Lacan avec la philosophie de Bentham, c'est l'année où Lacan enseigne son séminaire *l'Éthique*, dont on peut dire que, dans l'ensemble, il cherche à situer la psychanalyse par rapport à l'instance du réel jusque là laissée de côté : entièrement contenue dans le symbolique. C'est sous un angle différent qu'il aborde l'utilitarisme en cette nouvelle occasion. Comme il a été rappelé tout à l'heure, Roman Jakobson lui a en effet -il le mentionne d'ailleurs-, signalé l'existence de la " Théorie des fictions ", compilation effectuée à partir de divers écrits de Bentham

par le philosophe Ogden. Dans le séminaire *l'Éthique* Lacan reviendra plusieurs fois sur la rencontre avec Bentham, et sous un angle qui n'est plus dépréciatif.

Je dirai seulement quelques mots de la théorie des fictions chez Bentham. Si elle a intéressé Ogden, philosophe du courant de la philosophie du langage, c'est par le même biais qu'elle retiendra l'attention de Jakobson puis de Lacan. Bentham considère en effet que notre conduite est gouvernée par des lois, et que donc l'être humain est universellement dirigé par des fictions légales qui ne sont autrement construites que de langage, et qui répartissent entre les hommes les plaisirs et les peines, souvent, selon lui, et de manière injuste, au profit des plus malins, ou des plus puissants, qui profitent des ambiguïtés sémantiques et des obscurités de la langue.

C'est ce qu'il appelle le règne des *fallaces*, donc les fictions légales, fallacieuses. Dès lors Bentham se propose comme le codificateur suprême qui manque à l'Angleterre, pour remédier à cet état d'injustice.

Il se donne la mission d'inventer le système de calcul des douleurs et des plaisirs qui assurerait le règne universel de la raison.

Cet aspect du pour tous, cette utopie à valeur universelle rejoint les impératifs universalisants que Lacan voit à l'œuvre aussi bien chez Sade que chez Kant au moment où il construit son séminaire sur l' *Éthique de la psychanalyse.* Cette théorie de Bentham jette toutefois un pont entre l'Autre du langage et le réel des corps, leur douleur et leur plaisir, produisant ainsi un lien possible entre le Freud économique et le Freud sémanticien, pour reprendre les termes que Jacques-Alain Miller évoquait il y peu ici même, soit encore entre le registre du symbole et celui de la pulsion.

Lacan cherche en effet, dans l'*Éthique* à fonder la psychanalyse sur une exception qui vaudrait pour tous, point développé par Eric Laurent dans son *Cours* à la Section Clinique de Paris en 95-96 " L'interprétation lave-t-elle la faute ? "

Il cherche sur ce point à démarquer l'éthique de la psychanalyse aussi bien du Kant de l'impératif catégorique, que du Sade du contrat naturel des jouissances. Ainsi donc pour lui Bentham vient à point nommé dans la mesure où il considère les faits comme des faits de langage, tissés dans la trame, dans le manteau des fictions, et qui pourtant ont prise sur le réel du corps en modifiant les plaisirs et les douleurs qu'ils subissent, chacun cherchant avant tout à trouver son propre bonheur, à accroître sa satisfaction, et à diminuer ses peines.

C'est ce doute, ce type d'intrications du symbolique au réel du plaisir et du déplaisir, ce type de réalisme nominaliste, s'il est permis de d'employer cette expression, qui a retenu l'attention de Lacan. Pour le dire autrement il y a chez Bentham un mode spécial d'articulation entre le langage et la pulsion qui n'est pas sans évoquer, par exemple, les problématiques freudiennes du moi et du ça ou d'*Inhibition, symptôme et angoisse*, qui font l'objet du *Cours* de cette année.

Quant au langage lui-même, il est composé, pour Bentham, d'entités, ou plutôt, comme il s'exprime, de noms d'entités, ce que nous appellerions volontiers dans notre vocabulaire des signifiants, ne serait-ce que par ce qu'il s'agit d'unités discrètes. Certaines de ces entités sont pour lui réelles, d'autres sont fictives, le terme qu'il emploie

c'est *ficticious*, c'est-à-dire qu'elles permettent de jouer sur le pouvoir d'évocation du langage, de convoquer ce qui n'existe pas, ce par quoi Bentham a attiré certainement l'attention de la philosophie analytique. Vous connaissez l'exemple célèbre de Russell, "le roi de France est chauve".

Par le thème d'entité fictive - dit Bentham - on entend désigner l'une de ces sortes d'objet dont, en toute langue, on doit parler pour les buts du discours comme s'ils existaient, dont on doit parler de la même façon que l'on parle des objets qui possèdent réellement l'existence.

Ce dont par exemple des entités fictives, la matière, la forme, le temps, l'espace, les entités liées à la relation, etc. Il n'est sans doute pas inutile de signaler au passage que Bentham dans la classification qu'il fait des entités fictives se rapporte, sauf pour l'exception notable de la substance, à celle d'Aristote qui est aussi une source essentielle d'une référence importante pour Lacan dans *l'Éthique*.

Sont réelles, à l'inverse, les entités qui ont une substance, c'est-à-dire qui se font connaître pour Bentham par la perception. On trouvera d'ailleurs des variations dans son œuvre sur cette définition. Il aura plus tard un point de vue plus nominaliste en nommant réelles les entités auxquelles à l'occasion et pour le but du discours on entend réellement attribuer l'existence, ça se complique donc un petit peu. Il effectuera alors une subdivision entre entités réelles perceptibles et entités réelles inférentielles. Le réel trouve alors sa facticité dans la douleur éprouvée, du plaisir éprouvé tout aussi bien, alors que l'inférentielle comporte une facticité inférée par un jugement. Il fait beau dehors parce que je juge et que je dis qu'il fait beau, là c'est l'inférence réelle, mais j'ai chaud parce que je l'éprouve par mes sens et ça c'est l'entité réelles.

Ainsi donc le réel, les entités réelles, restent soumis, au moins pour une part, à l'attribution par le langage de sa qualité d'existence. Et il la doit au jugement, et à un calcul de la probabilité de ce qui est perçu. Mais en définitive pourtant, pour Bentham, soit directement, soit par le biais du calcul et c'est là que son empirisme plonge ses racines dans une philosophie sensualiste, le langage prend sa source dans la perception sensible.

Il faut ici garder en mémoire que ce n'est pas le cas pour Lacan . Sur cette question de la critique de la phénoménologie de la perception, je renvoie au développement par Jacques-Alain Miller dans son cours *Silet,* des 17, 31 mai 95, du 6 juin de la même année, et à l'ensemble du travail de la Section clinique de Paris sur les troubles de la perception.

À deux reprises au moins, dans l'*Éthique,* Lacan évoque l'utilitarisme, page 21 et page 269, et je crois qu'il est essentiel de bien distinguer les contextes respectifs de ces deux moments. La première mention intervient à propos de la structure de fiction de la vérité. *Ficticious*, dit Lacan, veut dire fictif mais au sens où j'ai déjà articulé devant vous que toute vérité a structure de fiction.

Alors ce qu'il faut bien saisir, c'est qu'à ce moment de son enseignement Lacan présente la fiction non pas comme imaginaire mais comme la qualité propre au symbolique, dans le sens où le symbolique irréalise, extrait du réel, c'est le pouvoir d'abstraction du langage qui est mis ici en avant, son pouvoir de significantisation comme nous disons, selon la

formule passée à l'adage : le mot est le meurtre de la chose.

Lacan le précise à l'époque, c'est-à-dire au début de l'année soixante : “ Le fictif n'est pas ce qui est trompeur, mais à proprement parler ce que nous appelons le symbolique ”. C'est donc une interprétation radicale et un peu forcée de Bentham qui rencontre l'adhésion de Lacan en ce début d'année où il n'a pas encore à sa disposition l'objet *a.* En même temps, il signale ses réserves, bien qu'il y trouve un grand intérêt, à l'endroit de la théorie utilitariste et en particulier il mentionne que, contrairement à Bentham, il ne croit pas à l'utopie du bonheur pour tous. Et il l'indique en disant que si l'on peut dire dans l'œuvre de Freud que la poursuite du plaisir - où nous entendrons la recherche de la satisfaction pulsionnelle - est au principe de toute action humaine, il n'en reste pas moins vrai que chez Freud le *Malaise dans la civilisation* écarte définitivement l'idée que le symbolique permette les retrouvailles avec la nature.

Il le formule de la manière suivante : “ Pour ce bonheur *nous dit Freud,* il n'y a absolument rien de préparé ni dans le macrocosme, ni dans le microcosme ”. Dans ce passage, donc, Lacan présente ce qui est à ce moment sa conception de la fin de l'analyse, et dont encore à cette époque le réel reste ecarté . Le sujet advient dans le symbolique mais son désir, comme manque, le marque au fer de l'inadéquation foncière avec la réalité. Les fictions du désir, donc le terme qu'il utilise à la page 33, qui sont enchaînées au fantasme, sont cependant résorbables dans le symbolique. “ C'est là - *dit-il* - que prennent leur portée les formules que je vous ai donné du fantasme, et que prend tout son poids la notion du désir comme désir de l'Autre. ”

On retrouverait sans peine cette conception dans “ Subversion du sujet et dialectique du désir ”, tout au moins avant la page 819, comme l'avait fait remarquer Jacques-Alain Miller, à partir de laquelle commence une deuxième partie qui n'est pas exactement ajustée à la première. Dans la première perspective la pulsion est toujours affaire de signifiants, et se manifeste comme une demande,une exigence qui ne sera jamais satisfaite et qui exalte le désir, terme ultime de l'élaboration sur la fin de la cure en ce début de 1960.

C'est, je crois, ce que dit Lacan en tout cas à la page 816 des *Écrits*, où il évoque le sujet de l'inconscient pour le situer à partir du “ concept de la pulsion où on le désigne d'un repérage organique, oral, anal, etc., qui satisfait d'être d'autant plus loin du parler que plus il parle. ” Cette citation est souvent évoquée.

C'est le moment aussi où Lacan règle le fantasme sur le désir comme le moi sur l'image du corps. Comme l'indiquait Jacques-Alain Miller ici même tout récemment, l'imaginaire lacanien est scindé en deux, à l'étage inférieur du graphe et à l'étage supérieur, mais il se résorbe toujours dans le symbolique par le capitonnage de la satisfaction . La demande pulsionelle pulsion apparaît donc comme soluble dans l'interprétation du symptôme.

De ce fait le problème que signalait Jacques-Alain Miller dans son *Cours* de la semaine dernière, soit de savoir comment la pulsion, qui cherche une satisfaction, donne lieu à un symptôme, se trouve résolu par Lacan mais au prix de faire passer par le discret et la castration ce qui insiste de façon continue, à savoir la pulsion, soit la jouissance du corps.

Nous sommes ici donc dans la perspective du graphe, où

symbolique et imaginaire sont mis en parallèles et réunis par le point de capiton. Le fictif est donc encore une construction entièrement articulée au sens. Quel est donc, dans ce cas, le partenaire-symptôme du sujet ? La réponse, je crois, consiste à dire que ce partenaire-symptôme c'est l'Autre et, pourquoi ne pas le dire carrément, c'est le père. Le père du nom, celui dont Antigone se fait la prêtresse et la vestale au nom de la règle intangible à laquelle elle donne une valeur universelle et à laquelle elle se sacrifie par amour.

Il faut donc souscrire, sur ce point, à la formule choc que Jacques-Alain Miller avançait la semaine dernière, en faisant équivaloir le partenaire-langage au moi freudien. Le partenaire d'Antigone, c'est l'univers narcissique des lois et du langage, et, pour aller jusqu'au bout, on peut encore le dire autrement, en situant à cette place la figure du père mort.

Par un effet saisissant, en effet, le symbolique à ne pas être dans cette conception décomplété, fait retour sous une forme de mortification, non de la jouissance mais du corps propre du sujet, comme une castration dans le réel. C'est pourquoi l'opération et la pratique de la psychanalyse ne pourraient se suffire d'une pratique de la parole, d'une narration qui reviendrait toujours sur le sujet sous la forme d'un moi, voire d'un surmoi. La psychologie populaire, version naïve de Bollas, pense aussi que parler serait le tout de entreprise analytique, alors que le parler qui compte n'a de valeur que s'il est accompagné d'une cession de jouissance, seule voie, paradoxalement, pour un accès à une jouissance débarrassée de la menace de la castration.

Dans la pratique cela se traduit par l'exigence qui apparaît comme paradoxale, mais paradoxe fécond, de l'association libre et du bien dire. Ce qui trouve son pendant ,du côté de l'analyste, par l'association dans les mlyens qui lui sont offerts , association elle aussi paradoxale de l'interprétation et de l'acte. C'est là ce dont Lacan élabore les premiers linéaments dans le cours de son séminaire l'*Ethique.*

La deuxième référence à l'utilitarisme que je commenterai ici est celle du chapitre XVII de ce *Séminaire.* Et comme je l'ai dit elle intervient dans un contexte différent de la première. Il faut ici considérer qu'une bonne part de l'avancée de cette année cinquante-neuf/soixante est faite et qu'en particulier Lacan a dégagé *das Ding* - la chose - cette fois non plus à partir d'une évocation de Hegel mais à partir de sa lecture de Heidegger. Il lui donne un statut ontique, ce qui ne sera pas le cas de l'objet *a* lorsqu'il sera définitivement élaboré., " c'est là - *dit Lacan* - le terme de notre recherche de cette année, le mode sous lequel la question de ce qu'il en est de la chose se pose pour nous. " C'est cela que Freud aborde dans sa psychologie de la pulsion, car le *Trieb* ne peut aucunement se limiter à une notion psychologique, c'est une notion ontologique, absolument foncière qui répond à une crise de la conscience que nous ne sommes pas forces de pleinement repérer parce que nous la vivons".

Il inclut donc dans le symbolique à partir de ce moment mais avec quelques variations au sein du *Séminaire* lui-même, un élément hétérogène qui n'est pas non plus réductible au registre de l'imaginaire, et qui relève du *Lust,* de la jouissance. C'est pourquoi Lacan revient à la référence à l'utilitarisme, à la question du bonheur et de ce qui y fait obstacle, et cette fois d'une manière très

développée. Sa réflexion porte sur la manière dont le principe de plaisir et donc la satisfaction pulsionnelle peut prendre pour guide les voies offertes par la réalité.

En particulier, il fait remarquer que la contrainte sociale ne saurait, en ce domaine, tout expliquer que l'organisation des désirs n'ést pas superposable à ce que la société tente de régler, l'organisation des besoins.

Il aborde là ce thème d'une manière renouvelée par rapport aux années quarante. Pour nous faire saisir ce dont il s'agit, il a recours, à l'apologue du manteau partagé de Saint Martin. Ceci lui permet de faire valoir que la valeur de l'objet, pas plus que celle du geste, ne sont réductibles à leur valeur d'usage ni même à leur valeur d'échange, mais à leur valeur de jouissance, ce que l'économie laisse forcement de côté.

Cette valeur de jouissance selon Lacan, repose non pas sur un élément de réalité mais sur un élément de fiction. Le bien qu'accomplit Saint Martin n'est pas un bien absolu, un universel, un acte conforme à une règle transcendantale émanant de tables divines de la loi ou de la nature, pas non plus de la main invisible de l'économie marchande, ce bien prend son sens du fait que le légionnaire romain procède à une autre répartition des jouissances et, ce faisant, traduit ceci qu'en ayant le pouvoir de donner cette pièce d'étoffe mais aussi de la garder, le soldat romain témoigne non seulement de son bon cœur, de son souci des commandements divins, toute chose qui s'examinent au niveau de la psychologie, mais aussi, et à son insu, il témoigne de son pouvoir.

Ainsi disposer d'un bien, serait-ce pour s'en défaire, c'est témoigner du pouvoir où se trouve le bienfaiteur d'en priver l'Autre - fait remarquer Lacan. C'est pourquoi Lacan situe ici le bien comme un obstacle, non pas à l'effectuation symbolique puisque le bien lui-même comme tel est une fiction, mais à la traversée d'une limite dans le symbolique et l'imaginaire. Traversée qui permettrait de dénuder la chose, de l'extraire de l'ensemble symbolique tout autant que de l'ensemble de la jouissance pulsionnelle pour l'isoler, pour l'extérioriser.

La valeur de la fiction symbolique signifiante étant ici de constituer la défense du sujet contre ce qui est le fond de la vie, et que Lacan présente dans ce passage sous les espèces de ce qui évoque le grouillement, le cadavre et la pulsion de mort, l'horreur, la puanteur, la corruption, page 272 du *Séminaire,* et peut-être aussi plus platement la destruction de l'Autre.

Ainsi conviendrait-il de se demander, dans cet apologue, quel est le partenaire-symptôme de chacun des protagonistes. Du côté du soldat c'est la référence à Bataille et à travers lui à Mauss et à son *Essai sur le don* qui m'est venue immédiatement à l'esprit. Celui qui donne, comme l'indique fort bien Bataille dans *La part maudite,* affirme ainsi son pouvoir et surtout son rang, ce qui est une fiction évidente et mensongère par rapport à ce que serait son être. Il trouve ainsi un partenaire chez le pauvre qui lui reflète sa puissance, à lui soldat romain, mais au-delà la question se pose de quel obscur intérêt il éprouve pour un être aussi peu reluisant, éventuellement réduit à l'état de déchet.

Du côté du pauvre, celui qui n'a pas exige aussi qu'on reconnaisse non seulement la pauvreté, le dénuement où il se trouve, mais, au delà, la valeur de son être, au-delà même de ce qui lui manque. Par

l'aporia qu'il exhibe, il manifeste lui aussi le mensonge, la fiction propre à son être, du seul fait, par exemple, qu'il partage avec celui qui lui donne l'idée même de la valeur de jouissance du manteau. Son partenaire à lui, c'est Saint Martin, le phallus agalmatique et sans doute plus secrètement sa castration. Il partage le manteau avec celui avec qui il partage, en fait, la crainte de la menace de la castration.

On retrouve là, bien entendu, le couple de celui qui a et de celui qui n'a pas, et la problématique du don comme problématique de l'avoir qui n'est que métonymie de celle de l'être.

Das ding, donc, la chose dont il s'agit, sans doute pas la même pour chacun des partenaires, est recouverte par l'action généreuse mais aussi par l'acceptation humble ou arrogante. Elle est recouverte aussi par la fiction de langage qui fait que, d'un bien, qu'on prenne ce terme dans son sens moral ou dans son sens matériel, on attend toujours une satisfaction de jouissance.

Nous retiendrons de cette référence qu'elle situe déjà l'objet *a, das Ding* ici, selon le schéma de la séparation-aliénation. La pulsion va se faire voir dans le champ du *Lust,* pour reprendre une formule du *Séminaire XI.*

Ici la fiction correspond à la barrière, celle que Lacan appelle la barrière du bien et du beau, barrière esthétique, barrière morale disait Freud, dans *Inhibition, symptôme et angoisse*. Elle situe cette fois du même côté imaginaire et symbolique, en opposition à *das Ding,* la chose, le réel. Et Lacan indique en particulier, ce qu'il reprendra dans une autre référence dont je ne vais pas parler aujourd'hui, mais qui figure dans le séminaire *D'un Autre à l'autre*, Lacan indique donc que le terme de fiction remet en question avec une lucidité exceptionnelle ce qu'il en est des institutions humaines, à savoir qu'elles abritent des jouissances, qu'elles les répartissent et qu'ainsi elles confortent des modes de jouir, qu'elle les parent des vertus de l'utile et du bien.

Jacques-Alain Miller : - Qu'est-ce que vous penseriez qu'on fasse une pause là pour discuter, quitte à prendre la suite après.

Pierre-Gilles Gueguen : - Tout à fait d'accord, oui, oui.

Jacques-Alain Miller : - Oui, j'interromps, avec sa permission, Pierre-Gilles Guegen alors qu'il va commencer la troisième partie, la dernière, afin qu'on puisse un peu, quand même, discuter sur ce que vous avez apporté. Alors évidemment, on aimerait beaucoup parler de Bentham lui-même, mais n'en parlons pas parce que ça nous éloignerait du cœur de la chose, mais, évidemment, c'est au fond essentiellement la réflexion sur le droit qui l'habite, et c'est de ce droit d'ailleurs que Lacan évoquera au début de *Encore*, que vous allez parler dans votre troisième partie. C'est un juriste, et qui a affaire à tout le fouillis de la jurisprudence anglaise, à l'époque où, chez les Français, c'est beaucoup plus simple. Chez les Français, il y eu toute une insurrection, en 1789, et puis on a utilisé la pompe à eau, on a décrassé absolument. Et avec l'idée de refaire, à partir de zéro, une juridiction. Bentham, ça participe du même mouvement et c'est la réflexion anglaise sur le grand chamboulement français et la grande refonte du droit à partir d'un droit supposé naturel, parce que les Droits de l'Homme se fondent

quand même sur l'idée qu'on va réussir à trouver un langage juridique qui vraiment colle à la nature.

Et donc, au fond, Bentham, c'est l'idée qu'il faut réformer le droit anglais...

Pierre-Gilles Gueguen : -Particulièrement la *Common law.* Il trouve ce système extrêmement injuste puisqu'on ne sait pas comment on va être jugé, tout dépend chaque fois des précédents...

Jacques-Alain Miller : Tout dépend des précédents, tout dépend du juge, tout dépend de la région, tout dépend de la qualité qu'on a, puisque, alors que les français ont - évidemment ils ont toujours permis aux fonctionnaires, surtout aux hauts fonctionnaires d'échapper à beaucoup de choses - quand même un principe d'égalité qui vaut, alors que, par rapport à ça, le droit anglais c'est un fouillis, et en effet il y a un suspens, on ne sait jamais.

Donc Bentham, c'est un réformateur. Sa théorie des fictions naît de l'idée : comment faut-il réformer le droit sans tomber dans les bêtises des français ? La théorie des fictions, c'est le contraire du droit naturel, de ce point de vue là, c'est-à-dire les français avaient quand même l'idée qu'il y a une justice. Bentham admet qu'il y a des fictions. Et donc, il me semble qu'on pourrait opposer le droit naturel et la théorie des fictions, le fictionnalisme.

Alors, évidemment vous allez fort quand vous dites : là on trouve déjà presque un pressentiment de Freud et de la jonction entre le symbole et la pulsion, on trouve déjà *Inhibition, symptôme et angoisse.* Ça donne le sentiment d'aller fort mais ça parait très exact, parce que, au fond, de quoi s'agit-il ? On formulait quoi ? Une articulation signifiante du style : il est interdit de pénétrer sans autorisation dans la Tour de Londres - j'invente - sauf à recevoir dix coups de fouet. Qu'est-ce que c'est qu'un énoncé comme ça, qui formule une interdiction et puis une peine qu'on va appliquer finalement dans le corps, là dans le châtiment corporel, on arrive de façon sensationnelle, dans le droit, à faire une jonction entre le signifiant, une loi, une interdiction, une obligation et puis quelque chose donc que vous allez éprouver dans le corps

Pierre-Gilles Gueguen : - Sans recours à la morale

Jacques-Alain Miller : - et sans recours au symptôme ! (...) C'est-à-dire le droit met en évidence qu'avec du signifiant - à condition d'avoir la force armée, la police etc., à son service - mais avec du signifiant, on arrive à produire de la douleur, de la souffrance, ou on arrive aussi à donner des récompenses, d'abord celle de ne pas recevoir des coups de fouet et donc, avec du signifiant, on arrive aussi à produire du plaisir et donc le droit incarne ce miracle d'une certaine jonction entre le signifiant et l'éprouver dans le corps sous forme de douleur et de satisfaction. Donc une formule qui a l'air pas piquée des hannetons mais a un fondement véritable.

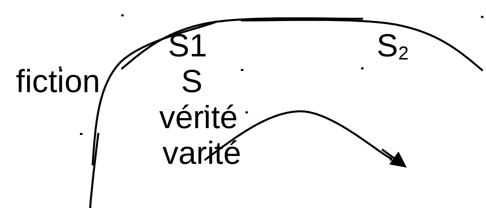
Autre question qu'on aimerait poser. C'est la distinction entre semblant et fiction, que vous introduisez au début en disant : bon, finalement Lacan les utilise comme synonymes et puis, finalement, il choisit plutôt le terme de semblant. Vous développez ça et vous cherchez une solution, des définitions qui fixeraient les idées là-dessus ?

Pierre-Gilles Gueguen : - Il m'a semblé qu'il choisissait le terme de semblant pour ne pas avoir à trimbaler derrière lui toute la théorie de l'utilité et ses embarras. Parce qu' évidement " l'utile", c'est assez ambigu. On peut par exemple considérer que l'utile, c'est ce qui est absolument nécessaire pour survivre. Mais, dans la théorie économique contemporaine, l'utilité se définit simplement par une fourchette de préférences personnelles et donc selon le cas la dentelle, c'est aussi utile que le pain, tout dépend de la valeur à la marge et en dehors de toute morale.

Et donc je pense que Lacan a essayé de choisir un terme qui s'applique dans le domaine de la psychanalyse et qui soit dégagé de ces considérations sur fond de ce que l'utile avait encore d'éventuellement lié au fait moral ou au contraire de totalement détaché de toute réflexion éthique.

Jacques-Alain Miller : - Je n'avais pas pensé à cette version là, et elle me convient, je vais vous dire ma version à moi, à partir de la question que vous posiez : quelle différence faite entre fiction et éthique. Je me suis dit quand même que le terme de fiction, Lacan l'a employé sans doute avant de connaître la théorie des fictions de Bentham, certainement. Le terme de fiction est essentiellement lié au langage. Au fond, ça qualifie quoi la fiction, à cet égard ? Disons que chez Lacan ça qualifie précisément l'effet de vérité qui est engendré par l'articulation signifiante.

La fiction se situe, me semble-t-il, là où, d'avoir posé un premier signifiant et de l'articuler avec un second, on obtient un signifié et la fiction est ici.



Et d'ailleurs on sait que, si on change le second signifiant, du même coup on touche à cet effet de fiction qui est ici.

Pierre-Gilles Guegen : - Et ça, Bentham le note.

Jacques-Alain Miller : - Et donc c'est pourquoi Lacan peut dire : la vérité a structure de fiction. C'est-à-dire : ce qu'on appelle la vérité, ça se place à ce niveau là, c'est variable selon le signifiant et c'est bien ce qui conduira Lacan, dans son dernier enseignement, à parler de varité, en créant ce néologisme qui unit vérité et variabilité.

Donc c'est à ce niveau là que la fiction trouve son site propre. La thèse de Bentham, comme vous dites, c'est un réalisme nominaliste, ça veut quoi ? Ça veut dire qu'il est quand même foncièrement empiriste ; il considère que ce qui existe vraiment, c'est ce qu'on peut saisir et percevoir par les cinq sens, c'est-à-dire c'est ici, ça existe quelque part dans l'espace temps, ça, ça existe vraiment, bon.

Il complique un peu la chose à l'occasion en disant : c'est non seulement les entités perceptibles mais c'est encore les entités inférentielles, c'est-à-dire à partir de ce qu'on peut saisir dans les cinq sens, ce qu'on peut déduire de là, enfin à un niveau qui reste quand même foncièrement lié à la perception.

Ça, c'est ce qu'on appelle le nominalisme. Le nominalisme, c'est

un empirisme, qui dit : finalement la seule chose qui existe c'est des êtres individuels, dans l'espace et dans le temps. Et donc tout le reste, alors sa liste est grande, c'est toute la métaphysique, l'idée même d'espace comme tel, l'idée de quantité, la qualité avec ses diverses modalités, le concept de relations, la relation d'une chose à une autre, tout ça ce sont des fictions et évidemment toutes les notions de droit sont également… Ce qui existe c'est : monsieur untel est-ce que ça lui fait du bien ou est-ce que ça lui fait du mal, le crime, la transgression, tout ça c'est de l'ordre des fictions.

C'est très salubre aussi, parce qu'en effet on peut dire, vous dites réalisme nominaliste alors ça choque un peu puisqu'on est habitué au Moyen-âge à opposer les nominalistes et les réalistes et parce qu'au moyen âge on entend par réalistes ceux qui croient justement que les fictions sont des êtres réels, et au fond tous les dialecticiens pensent que les fictions sont des êtres réels.

La dialectique hégélienne repose sur l'idée que c'est beaucoup plus réel les significations que les êtres individuels qui sont roulés par la logique des significations qui l'emporte de beaucoup sur ce qu'ils sont et ce qu'ils peuvent faire.

Donc, évidemment, ça choque mais, en effet, c'est un réalisme et alors disons, même au delà, ce qui est formidable chez Bentham, c'est que c'est d'un cynisme extraordinaire. Ce que Bentham avait cru voir, c'est le cynisme foncier du nominalisme, à savoir quel est le réel qui habite le droit c'est finalement : ça vous fait mal où ça vous fait du bien et tout le reste est un vaste appareil artificieux, artificiel, destiné à produire pour vous de la souffrance et du plaisir. C'est vraiment une conception foncièrement cynique du langage, c'est-à-dire qu'en définitive l'articulation, si complexe qu'elle soit, n'a qu'un but, qu'une finalité de jouissance. Alors, ça c'est la fiction.

On bénéficie là de la traduction maintenant française, ça vient de sortir, là, cette année, au Seuil, en livre de poche, *De l'ontologie* de Jeremy Bentham, *et autres textes sur les fictions*. C'est un petit ensemble sur les fictions de Bentham que je vous recommande avec d'autant plus de plaisir que ceux qui l'ont fait me l'ont adressé gentiment, en plus en rappelant que j'ai - ils me qualifient de pionnier dans l'étude de Bentham pour ce que j'avais fait il y a bien longtemps - il n'y a pas de raison que je ne leur rende pas la politesse, donc je vous signale cet ouvrage, et alors on trouve, en effet, traduit à un moment à la page 85 de l'ouvrage, c'est à deux paragraphes de distance et on voit bien la connexion entre fiction et langage : « c'est au langage et au langage seul que les entités fictives doivent leur existence », et ensuite il dit « la fiction est un procédé sans lequel le langage ne pourrait exister », donc les deux phrases prennent d'un côté : pas de fiction sans langage mais deuxièmement : pas de langage sans fiction.

Donc ça appartient entièrement à ce registre. Il me semble que si Lacan préfère le mot de semblant à celui de fiction c'est que, précisément, de situer la fiction ici, ça laisse en dehors le signifiant, le mot, le langage lui-même, le langage matériel en quelque sorte, lui, semble échapper au registre de la fiction, enfin il n'est même pas dans le registre de la fiction, il y a une dialectique entre fiction et langage, alors que ce dont il s'agit, pour Lacan, avec le semblant, c'est de pouvoir qualifier le signifiant lui-même de semblant. Et donc en

particulier le signifiant maître et finalement de marquer la racine même, à l'occasion les racines imaginaires du symbolique, disons que la perspective, alors que nous sommes habitués, avant, à traiter de la significantisation de l'imaginaire, avec le semblant nous sommes plutôt, en sens inverse, à parler de l'imaginarisation du symbole, que le symbole c'est finalement une image qui a été promue à une fonction réductrice.

Et donc il me semble que la catégorie de semblant, et alors en plus quand Lacan parle des semblants et bien il prend comme premier exemple l'arc-en-ciel qui est précisément, c'est une fiction si l'on veut, mais c'est une fiction qui ne doit pas son existence au langage et donc la catégorie de semblant va au-delà de la fiction comme effet de vérité, comme effet de signification. Voilà c'est plutôt par là, enfin, c'est pas contradictoire avec l'explication que vous donniez mais ça étend. Je ne sais pas si voulez répondre ?

Pierre-Gilles Gueguen : - Oui, ça l'étend, et en même temps ça maintient effectivement ce terme en dehors du cynisme benthamien.

Jacques-Alain Miller : - Alors autre remarque sur votre point de départ, c'est-à-dire en terme de défense contre le réel. C'est là je suis tout à fait d'accord que c'est lié à la perspective que nous suivons et c'est là qu'on voit l'opposition entre le schéma premier.

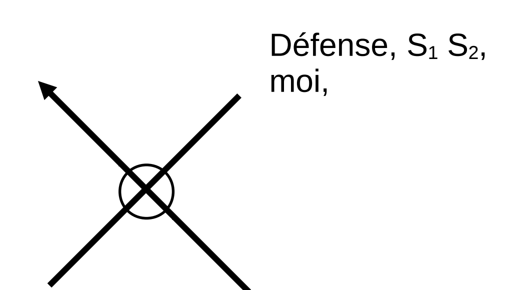
Défense

Pulsion

Parce que dans le schéma premier, la dynamique, c'est la dynamique de la vérité. Comment la vérité du symptôme va pouvoir se dire, bon. Et ce qui fait obstacle à ça, c'est l'inertie libidinale. Or le dernier enseignement de Lacan fait pivoter ça à 180 degré, parce que qu'est-ce qui apparaît justement ? C'est que les fictions - c'est par là que vous commencez - les fictions, les histoires, les constructions, même le fantasme comme articulé, tout ça c'est de l'ordre de la défense, c'est-à-dire le symbolique lui-même qui devient une défense, par rapport à une dynamique qui est celle de la pulsion et c'est la jouissance qui essaye de trouver une issue qui ne soit pas du symptôme.

Parler en terme de défense contre le réel, c'est l'exact envers du schéma du graphe de Lacan, et donc on est conduit là à ouvrir une très large rubrique de défense où finalement on met tout le langage, où on situe le langage lui-même, l'articulation signifiante comme une défense par rapport à ce qu'il s'agit de dégager, ce à quoi il s'agit de dégager la voie la plus directe possible ou la plus économique possible qui est : comment faire que la pulsion ait un autre destin que le symptôme ?

Alors évidemment cela, c'est même encore préliminaire parce qu'il s'agit de savoir comment finalement cette… De telle sorte qu'on pourrait même mettre ici, là où Lacan dans ce schéma met grand A, dans ce schéma corrigé on pourrait mettre la Chose, c'est de la Chose que vient en quelque sorte ce *Regung*, cette impulsion dont parle Freud et elle se trouve ici compliquée jusqu'à donner naissance en quelque sorte en déviation de son cours imaginé normal, à donner naissance au symptôme.



Principe de
plaisir(PP),
A

Chose

Alors qu'est-ce que c'est cette défense ? C'était, chez Freud, celle du moi mettant en œuvre le principe du plaisir pour tamponner ce qui vient de la chose, pour tamponner ce qui vient de la pulsion. Et c'est là qu'on s'aperçoit, par cette logique, que le lieu de l'Autre est à cette place là chez Lacan. C'est-à-dire l'articulation signifiante joue justement, cette articulation signifiante qui est le meurtre de la Chose y compris la ????, qui opère comme telle la castration, vient au même lieu que le principe du plaisir.

D'où d'abord de remarquer qu'il y a une connexion entre le moi freudien, le principe du plaisir et le grand Autre lacanien et donc la question de savoir comment s'articule le principe du plaisir et le grand Autre, à cet égard ?

Donc, d'une certaine façon, la défense, ça peut s'écrire S_1-S_2 : le langage est la défense par excellence et au point de pouvoir qualifier le schizophrène de ne pas disposer du langage pour faire obstacle à la jouissance et donc y être envahi sans ce tempérament. Donc finalement, dans le dernier enseignement de Lacan, on peut dire que c'est le grand Autre lui-même qui joue le rôle du principe du plaisir, ou que l'Autre qui n'existe pas met le principe du plaisir en tout cas ?????

Je propose qu'on reprenne ce dialogue et la suite, donc à la rentrée, je crois que c'est le 7 janvier.

Fin du cours de Jacques-Alain Miller du 17 décembre 1997
(cinquième Cours)

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Sixième séance du Cours
(mercredi 7 janvier 1998)

Remarque : ce document était jusqu'à présent « corrompu »… J'ai pu le récupérer mais avec de nombreuses erreurs de caractère et de mise en page. J'en ai corrigé un maximum, mais il en reste certainement, et il est possible que les éventuels schémas manquent. Veuillez en prendre compte lors de votre lecture. (Jonathan Leroy).

Nous sommes réunis aujourd'hui pour poursuivre et achever ce que nous avons entamé la dernière fois et en particulier pour entendre la troisième partie de l'exposé de Pierre-Gilles Gueguen, lequel a pris comme fil conducteur les références que Lacan avait apportées au cours de son Séminaire, à différentes époques, à l'utilitarisme et précisément à l'œuvre de Jeremy Bentham, spécialement le passage de cette œuvre (cette œuvre abondante, dans laquelle on a mèlé d'ailleurs un certain nombre de manuscrits, non publiés, inachevés) qui concerne la dite théorie des fictions qui a été distinguée par Ogden, auteur avec Richards du fameux Meaning of the meaning.
L'avantage que j'ai trouvé à ce fil conducteur choisi par Gueguen, c'est que ça juxtapose des moments de l'enseignement de Lacan où les discontinuités sont aussi flagrantes que les constantes. La constante - que j'avais jadis signalée - c'est que la référence à Bentham revient régulièrement chez Lacan, s'agissant de la question, la notion, du concept de la jouissance. Et que la jonction entre semblant et jouissance est manifeste dans cette connexion en quelque sorte perpétuée, chez Lacan, à travers les transformations et les avancées de son enseignement.
Nous avons, la dernière fois, entendu les deux premières parties de son exposé, et je vais dire quelques mots en manière d'introduction à la troisième partie, que nous entendrons ensuite, qui est assez brève et qui porte essentiellement sur la référence que Lacan amène à Bentham, dans le chapitre IV du Séminaire XX, intitulé Encore. Donc nous entendrons cette troisième partie et nous pourrons tenter ensemble ensuite un commentaire en référence aussi bien au texte du Séminaire de Lacan.
En manière d'introduction, je voudrais dire un mot de ce que m'a inspiré le passage où Pierre-Gilles Gueguen citait et utilisait l'apologue de saint Martin, saint Martin et son grand manteau, ce qu'on trouve, à deux reprises au moins, dans le Livre VII du Séminaire l'Ethique de la psychanalyse.
Je peux lire le passage de Pierre-Gilles Gueguen que je n'entends pas du tout contredire, mais ajouter disons tourner autour avec ce que ça m'a inspiré. Ç Il conviendrait de se demander dans cet apologue quel est le partenaire-symptôme de chacun des protagonistes. Du côté du soldat c'est la référence à Bataille, à travers lui à Mauss et à son essai sur le don. Celui qui donne affirme son pouvoir et surtout son rang ce qui est une fiction évidente et mensongère par rapport à son être. Il trouve ainsi un partenaire chez le pauvre qui lui reflète sa puissance. Du côté du pauvre, celui qui n'a pas exige aussi qu'on reconnaisse non seulement la pauvreté et le dénuement où il se trouve mais encore, par l'aporia qu'il exhibe, manifeste lui aussi le mensonge, la fiction propre à son être du seul fait qu'il partage avec celui qui donne, l'idée m me de la valeur de jouissance du manque. Son partenaire à lui, c'est la castration de saint Martin, avec qui il partage en fait la crainte de la menace de castration. On retrouve là, bien entendu, le couple de celui qui a et de celui qui n'a pas et la problématique du don comme problématique de l'avoir qui n'est que métonymie de celle de l'être.
Alors en effet, c'est, comme le dit Lacan, un apologue qui met en présence un couple. Le couple du soldat sur son cheval et du mendiant qui est une figure éminente de la demande. Et ce qui les distingue, dans l'histoire, c'est, en effet, une hiérarchie, mais qu'on peut ramener, comme le fait Pierre-Gilles

Gueguen, au niveau de l'avoir, celui qui a et celui qui n'a pas.
Alors qu'est-ce qui se passe entre les deux, précisément ? C'est déjà quelque chose en définitive qu'il se passe quelque chose, c'est-à-dire qu'une interaction ait lieu, entre l'un et l'autre. Parce que pour qu'il y ait l'acte de saint Martin, il faut encore qu'ils se soient rencontrés dans le m me espace. Et il n'est pas dit que dans toutes circonstances, le riche et le pauvre puissent se rencontrer. On peut m me dire que beaucoup est fait, aujourd'hui, pour que le riche et le pauvre ne se rencontrent pas. C'est ce qu'on appelle la ségrégation. On peut le dire aujourd'hui particulièrement, il n'y a pas de doute qu'on a progressé dans le sens de la ségrégation.
Et prenons comme exemple, à portée de la main, cette idée d'interdire la mendicité, qui est venue aux meilleurs de nos maires, tout récemment. Et il a fallu une protestation de morale, pour que l'interdiction de la mendicité, disons au moins cesse de faire les titres des journaux. On se demande ce qu'il en est dans la pratique quotidienne. On est plus loin, on est plus avancé dans ce sens aux Etats-Unis, je l'aurais développé si nous étions l'année dernière, il y a aux Etats-Unis, en pleine croissance, une industrie de construction de cités ségréguées. À savoir, au lieu de choisir son habitation, la faire construire comme on faisait d'habitude, on l'acquiert, on la projette, on investit dans une maison faisant partie d'une cité elle-m me protégée, une cité artificielle, protégée, entourée de barbelés, une sorte de camp de concentration de riches, et gardée en permanence par des vigiles, et où il faut montrer patte blanche pour pouvoir pénétrer.
Alors ce type de cité, qui, il faut bien dire existait déjà ça et là dans certains pays d'Amérique latine, est aujourd'hui - aux dernières nouvelles, de cette période-ci - une industrie de masse, c'est-à-dire que ce ne sont pas les super riches qui ont recours à la construction de ces enclaves, mais ce sont les cadres moyens et m me disons ceux qui sont riches d'avoir du travail, les ouvriers. Et donc un conseil - la revue où je prenais connaissance de ça - est donné aux investisseurs, qu'il y a là une industrie de pointe appelée à de grands développements au cours du prochain siècle. Là nous sommes à la pointe de la ségrégation et où la notion de celui qui a s'étend fort loin. Et du m me coup laisse en dehors les dépourvus, qui constituent une classe des dépourvus.
Et on peut dire que nous rencontrons aussi cette volonté de ségrégation dans ce qui prend chez nous ici volontiers figure de la question de l'immigration et sous ses dehors les plus amènes, à savoir comment arriver à faire que les pauvres restent chez eux. Ce qu'il y a de plus avancé dans le souci social à l'endroit de l'immigré, c'est la recherche, commune, de comment faire pour les fixer chez eux et qu'on n'ait pas à les rencontrer ici.
Alors dans cette histoire, saint Martin n'a pas de vigiles, et le riche et le pauvre se rencontrent. Qu'est-ce qui se passe ? C'est en effet comme on l'a signalé, un don qui a lieu. Une action où il y en a un qui donne, et un qui reèoit et par là m me enfin vous souligniez à juste raison, me semble t-il, que celui qui donne garde son rang. Il donne le manteau mais il ne donne pas son rang et d'ailleurs, à la fin, s'il y en a un qui va être le saint, ça n'est pas le mendiant c'est bien le cavalier ; qui non seulement est le soldat, le supérieur et puis d'ailleurs celui qui a la force légitime dans ses mains mais en plus on lui décernera, à la fin de l'histoire, son destin, on lui décernera la qualité éminente de la sainteté.
Alors qu'est-ce qui est donné? Il y a un don mais qu'est-ce qui est donné ? Disons-le : dans l'histoire ce qui est donné c'est une moitié. Ce don est un partage. L'action de saint Martin, puisque c'est la sienne, établit une égalité. L'un a, - comme résultat de cette action - ce que l'autre a, et donc l'action établit une égalité des biens au niveau de l'avoir.
Alors est-ce que ça illustre l'amour du prochain au sens du tu aimeras ton prochain comme toi-m me ? Vous savez que Lacan se pose la question de ce principe, d'ailleurs ça n'est pas la première fois, il l'a déjà posé à la fin d'un Séminaire antérieur, le Séminaire VII, il se pose la question de l'amour du prochain au sens du tu aimeras ton prochain comme toi-m me, étant donné la référence réticente qu'y fait Freud dans le Malaise dans la civilisation.
C'est dans ce contexte que Lacan amène l'apologue qui est volontiers donné pour illustrer l'amour du prochain. Nous trouvons dans le Séminaire une évaluation de l'action de saint Martin au regard du principe ainsi énoncé. La réponse de Lacan est multiple, parce qu'en un sens, oui, l'apologue illustre le tu aimeras ton

prochain comme toi-m me. Il l'illustre m me sous la forme du tu ne l'aimeras pas plus que toi-m me et c'est presque d'une façon risible, ce comme toi-m me est manifesté par le partage du manteau. Qui est vraiment dire : jusque là mais pas plus loin. Donc cet apologue, peut-être peut-on dire ça, illustre l'amour du prochain au sens de l'altruisme. C'est une mention que fait Lacan, l'altruisme. L'altruisme est un principe d'action qui consiste à faire pour l'autre, qui consiste à agir dans l'intérêt de l'autre, pour le bien de l'autre, et, à cet égard, il est antonyme d'égoïsme.
Alors ça n'est pas du tout le tout pour l'autre, puisque c'est précisément la moitié. C'est la moitié pour l'autre. Et il est très remarquable que saint Martin ne donne pas son manteau et que m me plutôt il détruit son manteau. Alors ça, ça nous fait penser peut-être au jugement de Salomon. Le jugement qui justement énonce, si je puis dire, la moitié de bébé. Quand m me l'idée qui passe par la tète du roi si juste, c'est avec quelque anticipation, de résoudre le problème qui lui est posé, par la m me méthode, par la méthode de la moitié. Et c'est, dans le jugement de Salomon, d'énoncer la moitié du bébé, que surgit la réponse de l'amour maternel. Le : donne-le à l'autre, plutôt que de le couper en deux.
Alors ça se prêterait, il ne faut pas trop s'y abandonner, mais enfin ça se prêterait à une comparaison des deux apologues, et m me pourquoi pas à travers ça, de l'Ancien testament et la morale qu'inspire le Nouveau.
Mais remarquons simplement que d'un côté nous avons deux hommes, saint Martin et son mendiant et de l'autre côté nous avons deux femmes, deux mères. Dans un cas l'enjeu c'est un objet matériel, m me de circulation marchande, comme le manteau et spécialement son étoffe, de l'autre côté c'est ce petit être vivant qui vient d'être mis au monde. C'est aussi que dans le jugement de Salomon, précisément il y a un tiers qui rend la justice et plus que ça, qui découvre la vérité dans la parole, avec la parole. Qui a rusé avec la parole, puisqu'il se sert de son jugement premier, qui est un faux jugement en quelque sorte, pour faire surgir la vérité qui est cachée. Et à ce moment-là il prononce le second jugement qui est le vrai, à savoir qu'il a reconnu la vraie mère des deux, et précisément par l'abandon qu'elle fait de tout droit de propriété.
Et, d'une certaine façon, cet apologue du jugement de Salomon met en regard deux réponses, la réponse de l'une qui est celle de l'amour et la réponse de l'autre qui est celle de l'envie Ð si l'on peut employer ce terme connoté dans la psychanalyse. Ce qu'on ne trouve pas, en effet, ce qui est absent dans cet apologue de l'Ancien testament, c'est la réponse de la bienfaisance - c'est comme ça que Lacan désigne l'acte de saint Martin. Pas de bienfaisance dans l'apologue de Salomon.
Alors on peut rêver sur cette réponse de l'envie, que l'autre n'ait pas ce que moi-m me je n'ai pas. C'est une sorte de Détruire, dit-elle, pour citer le titre de Marguerite Duras. Alors on n'en finirait pas avec l'apologue du jugement de Salomon, puisque on y trouve représentés la rivalité des femmes, le mensonge, la tromperie, on y trouve en bonne place la sagesse du tiers, et, discrètement, enfin c'est quand m me ce moment qui a retenu de façon élective les peintres, une descente dans l'horreur, puisqu'ils prennent pour eux les représentations du moment où le bébé, suspendu par un pied, se voit menacé, par celui qui le tient, d'être coupé en deux par un instrument tranchant. Si je ne me trompe, il y a un tableau de Poussin, je n'ai pas eu le temps de parcourir là l'iconologie de ce moment. Descente dans l'horreur et ce que procure cette descente dans l'horreur, c'est le jaillissement de la réponse de l'amour. Il faut aller jusqu'au fond de cette horreur, appelée par la parole de Salomon, évoquée, déjà un instant encore on y était, il faut la descente de l'horreur pour que le cri le plus pur de l'amour puisse jaillir.
On pourrait se dire que le sujet qui n'a pas est un sujet féminin, car c'est ça que ça met en valeur par rapport à l'autre apologue, il ne se résigne pas, il ne mendie pas, il prend, il vole, il ment, il ne mendie pas, il dit le mensonge, et en tant que c'est un sujet qui est capable de donner la réponse de l'amour, alors que c'est précisément cette réponse de l'amour qui fait défaut, dans son sens le plus pur, qui fait défaut dans l'apologue de saint Martin. Nous avons l'amour sous les espèces de la bienfaisance, mais nous n'avons pas dans l'histoire de saint Martin l'extrème de l'amour.
Alors peut-être qu'on peut ajouter que, alors que la parole est au premier plan dans l'apologue de Salomon, celui de saint Martin est une histoire sans parole.

Alors que du côté de Salomon nous avons la parole, les ruses de la parole, le mensonge, et la contradiction, si l'on juxtapose les deux jugements de Salomon, la première formule et la seconde, donc nous avons toute la complexité de la dialectique de la parole d'un côté, tandis que de l'autre côté nous avons la simplicité d'un faire, qui n'est pas un dire. C'est un faire sans parole, du côté de saint Martin. Du côté de Salomon vraiment c'est une parole rusée puisque il va jusqu'à donner un ordre qui est fait pour être joué mais pas pour être obéi, pas pour être accompli. Son premier jugement est un leurre destiné précisément à faire venir la vérité. ça fait penser à la phrase de Hamlet que cite Freud, à savoir avec l'hameèon du mensonge j'ai attrapé la vérité.
Et alors la comparaison fait bien voir ce que Lacan, en fait, a reproché à l'apologue de saint Martin. A savoir qu'il n'y a pas de tiers, précisément dans l'affaire saint Martin. L'histoire met au contraire en valeur le caractère duel, imaginaire de l'altruisme, de telle sorte que l'on peut dire que l'altruisme est sans doute l'envers de l'égoïsme mais seulement au sens où c'en est aussi la projection. L'altruisme n'est que la projection de l'égoïsme au sens où dans cette dimension l'autre n'est qu'un autre moi-m me. Alors ça peut donner comme résultat la rivalité, la compétition, c'est ce qu'on trouve dans un autre apologue utilisé par Lacan, l'apologue du Camp du drap d'or où se rencontrent Henri VIII et Franèois 1er, et où celui-ci dit, pour marquer de façon ironique à la fois l'accord et son impossibilité ce que mon frère veut je le veux aussi. Et dans cette phrase,êtremble l'équivoque de l'accord et de la lutte à mort.
Mais ça peut donner, et c'est ce qu'on trouve représenté dans l'apologue de saint Martin, l'accord, le - comme on dit en français - couper la poire en deux. Et, à cet égard, l'accord est possible au niveau des intérèts matériels, de l'utile et c'est pourquoi Lacan peut dire, page 220 du séminaire de l'éthique : Ç Mon égoïsme se satisfait fort bien d'un certain altruisme, de celui qui se place au niveau de l'utile... Là, l'exemple de l'immigration, c'est-à-dire d'une question qui n'est pas spéculative, qui est une question de tous les jours, en est une bonne illustration. Notre égoïsme prend la forme altruiste de : développons leurs économies sur place afin qu'ils restent chez eux. C'est la version la plus progressiste de l'altruisme moral contemporain. ça n'est pas simplement : renvoyez-les chez eux, l'appel à l'égoïsme bien compris consistant à développer les pays d'origine, pour qu'ils restent bien dans le pays d'origine. C'est une forme, c'est une sorte d'humour naïf, on peut dire, des propositions de la politique morale qui nous est proposée.
Alors puisque j'ai dit le mot de l'utile, venons à cet utile qui est la valeur promue par l'utilitarisme. Alors, par un côté, l'utilitarisme est une subversion de la morale traditionnelle, comme s'exprime Lacan (il parle de morale traditionnelle), dans la mesure où l'utilitarisme fait apparaître les idéaux comme des semblants ou des fictions et l'utilitarisme situe comme seul réel le plaisir que ça me donne.
Et d'ailleurs s'y ajoute le corrélat du plaisir qui est la douleur. Et donc cette mise à mort de l'idéal qui est consommée dans l'utilitarisme constitue une subversion de la morale. Et c'est m me à ce titre que Lacan y revient et m me loue ce moment, ou en tout cas scande ce moment, en m me temps qu'il faut souligner les limites de cette subversion par rapport à la subversion freudienne. La limite de cette subversion, et c'est indiqué en passant par Lacan, c'est que l'utilitarisme maintient le plaisir comme un bien et m me comme un bien absolu. Et c'est le sens que je donne à cette phrase du Séminaire, qui n'est pas limpide en elle-m me, Lacan dit : Ç Le moraliste traditionnel, quel qu'il soit, retombe invinciblement dans l'ornière - c'est page 218 - de nous persuader que le plaisir est un bien, que la voie du bien nous est tracée par le plaisir.
Là, il faut comprendre, me semble-t-il, que ça, ça vise précisément les limites de l'utilitarisme. Alors ça n'est pas tout à fait clair dans la suite du Séminaire, simplement parce que Lacan insiste par ailleurs sur l'opposition entre la morale traditionnelle et l'utilitarisme. La morale traditionnelle qui propose des idéaux alors que l'utilitarisme la subvertit par la valeur absolue du plaisir. Mais dans cette phrase, il fait valoir l'autre face de l'utilitarisme et quand il dit Ç Le moraliste traditionnel, quel qu'il soit , il inclut Bentham dans, quand m me, la tradition. L'utilitarisme, bien qu'il subvertisse cette tradition, s'y trouve néanmoins inclus parce que ce qu'il ne met pas en question, en définitive, c'est le caractère bénéfique du plaisir, il

s'arrête au caractère bénéfique du plaisir. Il n'accède pas à la notion qui est encore un cran après, à la notion de la jouissance. Et on voit ici donc sur quel tranchant se trouve la réflexion de Lacan.
C'est-à-dire : il y a d'abord l'idéal, tel qu'il est proposé par l'idéal de vie et la catégorie des idéaux, de la morale traditionnelle, dont on peut dénoncer le leurre. On l'a dénoncé déjà avant Bentham, si l'on pense à Diogène et à l'école des cyniques. Donc derrière l'idéal, on dit le plaisir. C'est un double fond, terme que Lacan amène dans son Séminaire. C'est le double-fond. Mais la leçon de Lacan, c'est qu'il faut toujours faire attention avec les double-fonds, c'est-à-dire il n'y a rien qui trompe autant que les double-fonds. Ne jamais s'arrêter au double-fond qu'on vous montre. Et d'ailleurs c'est m me le principe de lecture que suit Lacan quand il procède à la réanalyse, par exemple, des rèves de Freud. Il va toujours à montrer le double-fond du double-fond, au moins. C'est-à-dire il n'y a pas le leurre et moins dans ce qui se présente à première vue, que dans ce que vous découvrez à seconde vue et à ce à quoi vous vous arrètez. Quel est le deuxième double-fond ? C'est le double-fond freudien, c'est le deuxième double-fond de l'Au-delà du principe de plaisir.
Bentham, à cet égard, c'est le théoricien, appelons-le comme ça, c'est le théoricien social du principe de plaisir. Tandis que là nous sommes, au sens de Freud, dans l'au-delà du principe de plaisir, enfin il y a une autre dimension qui est l'au-delà du principe de plaisir.
Alors reprenons la critique que Lacan fait de l'acte de saint Martin. Lacan dit Ç on en fait une grande affaire, mais enfin, c'est une simple question d'approvisionnement, l'étoffe est faite de sa nature pour être écoulée . Lacan réduit l'acte qui était porté aux nues par la morale chrétienne à une affaire d'intendance, et qui repose sur le simple fait, pour le dire dans des termes de la Ç Critique de la raison dialectique , qui repose simplement sur la rareté de l'étoffe et m me là on peut dire il laisse de côté la forme du manteau, puisque c'est m me ce qu'accomplit le geste de saint Martin : réduire le manteau à l'étoffe matérielle, et donc passer outre à l'élégance de porter un manteau complet plutôt qu'une moitié de manteau. Encore que là on pourrait faire appel au dandysme pourÉ Peut-être que si saint Martin était un jeune homme à la mode revenant de son acte de bienfaisance pour aller festoyer avec ses compagnons, on lui dirait : mais quel chic, cette moitié de manteau et tout le monde se mettrait aussitôt à fendre son manteau. D'ailleurs avec Alcibiade, il est arrivé un certain nombre de choses comme ça, Alcibiade qui est une forme de saint Martin, c'est saint Martin un peu à côté, finalement a servi de modèle : Alcibiade était le Brummel de son temps, ou un arbitre des élégances morales, voilà.
Alors c'est dire, là nous prenons par le biais de ce que pourrait donner l'acte de saint Martin interprété comme dandysme, nous arrivons en effet à la question de l'interprétation, et c'est celle là qui est le pivot de l'apologue tel que Lacan le commente. Saint Martin interprête la demande silencieuse du mendiant, qui est nu, il interprête sa demande au niveau du besoin, dans l'évidence de la nudité du mendiant, du froid que doit ressentir le mendiant, et du coup il l'habille, il le vèt, il le fait, enfin on ne parle pas de sa besace, mais enfin il pourrait aussi partager le contenu de sa gamelle et ça ferait le resto du cœur (rires).
Là aussi c'est d'actualité puisqu'on nous invite aussi à combler celui qui n'a pas au niveau de ses besoins, on invite m me avec toute la puissance médiatique dont on dispose.
Alors donc c'est une interprétation de saint Martin, interpréter au niveau du besoin. Évidemment un espace infini s'ouvre si on ne prend pas la demande au niveau du besoin, si on implique dans la demande une autre satisfaction que la satisfaction du besoin. Et là nous sommes déjà sur le thème du chapitre IV du séminaire Encore, l'autre satisfaction. Le point d'interrogation qui est porté par Lacan dans l'apologue de saint Martin c'est ça, c'est de faire surgir la notion d'une autre satisfaction impliquée dans cet acte, enfin déniée dans cet acte mais qui pourrait y être. Alors c'est ce que Lacan dit d'une façon forte Ç peut-être, au-delà du besoin de se vètir, le mendiant mendiait-il autre chose, que saint Martin le tue, ou le baise.
Alors il me semble qu'il faut tout de m me s'arrêter un instant à cette suggestion de Lacan. Il faut dire qu'il se réfère directement à la définition de l'homme que Freud propose dans Malaise dans la civilisation et que Lacan reprend

un petit peu avant dans le Séminaire, à savoir que l'agression de l'homme le porte en effet à vouloir de son semblable l'asservir, en jouir, voire le tuer. Et donc cette suggestion de Lacan, c'est inclure dans l'apologue de saint Martin la définition freudienne de l'homme à partir de l'agression.
Mais là, il faut sans doute procéder, ça peut être utile dans notre discussion, dans ce que nous cherchons, procéder à une certaine différenciation. Parce que l'idée d'une autre satisfaction, qu'on peut interpréter au niveau d'une autre satisfaction, c'est le principe sinon du mot d'esprit en tant que tel, du moins de beaucoup de mots d'esprit qui sont regroupés par Freud sous la rubrique des mots d'esprit par déplacement. Ce sont des mots d'esprit où on peut dire qu'une autre satisfaction est en jeu. Et alors ça le porte ici dans la m me série d'autres apologues et en particulier celui que vous connaissez si vous avez lu le livre de Freud Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient, ce mot d'esprit qui tourne autour du saumon à la mayonnaise.
Freud précise que c'est une histoire juive mais qu'il ne nous livre que dans ses aspects anecdotiques, son fond ayant une valeur humaine universelle. Ç Un homme qui s'est appauvri a emprunté vingt-cinq florins à un homme riche de sa connaissance. Nous avons le m me couple, celui qui a et celui qui n'a pas. Et là, simplement, ça passe par la parole, donc il demande. Ç Un homme qui s'est appauvri a emprunté vingt-cinq florins à un homme riche de sa connaissance et ce après lui avoir assuré à maintes reprises qu'il se trouvait dans le besoin. Donc visiblement au nom du besoin. Ç Le jour m me, son bienfaiteur - là c'est la bienfaisance que nous avons chez saint Martin - son bienfaiteur le rencontre au restaurant, installé devant un plat de saumon à la mayonnaise . Le saumon à la mayonnaise, je ne sais pas si ça vous tente spécialement, ou si ça vous paraît le comble de ce qu'on peut obtenir au restaurant, mais dans le contexte, semble-t-il, de l'époque, dans la Vienne de l'époque, spécialement dans le milieu juif, le saumon à la mayonnaise semble avoir la valeur d'une ripaille de Luculus. Ç - Quoi vous m'empruntez de l'argent et ensuite vous commandez du saumon à la mayonnaise ! C'est pour des choses comme ça que vous avez besoin de mon argent ! - réponse - Je ne vous comprends pas ? Quand je n'ai pas d'argent je ne peux pas manger du saumon à la mayonnaise, et quand j'ai de l'argent je ne dois pas manger de saumon à la mayonnaise (rires), mais quand diable voulez-vous que je mange du saumon à la mayonnaise (rire général) ? !È ça s'inscrit très bien à côté de l'apologue de saint Martin.
Freud souligne dans son commentaire la logique de la réponse, c'est-à-dire ça sonne en effet comme un raisonnement et c'est précisément m me ce raisonnement qui fait rire. Alors on peut dire que la réponse ne convient pas - dit Freud - le prêteur l'avertit que dans la situation où il se trouve il n'a absolument pas le droit de songer à s'offrir des mets aussi succulents et le bon vivant appauvri n'en tient pas compte et, faisant comme s'il n'avait pas compris ce dont il s'agit, répond à côté. Et c'est ça que Freud met en valeur, c'est le caractère de détournement de la réponse par rapport à la signification du reproche. Et donc, au moment où cet apologue intervient dans le livre de Freud, il y voit un exemple de la technique du déplacement, qui est pour lui au niveau de la démarche de penser et non pas simplement du mot. Il met en cause ici un déplacement de l'accent psychique vers un thème autre que celui qui a été amorcé. Ce qu'il veut dire, c'est que l'effet spirituel de cette histoire n'est pas dans le matériel verbal, mais est dans la démarche de la pensée. Et c'est ça d'ailleurs que Lacan réduira en disant : mais si, c'est aussi au niveau du mot, mais ce que ça met en valeur, c'est la métonymie d'un désir qui ne s'arrête pas au besoin mais glisse au-delà du niveau ou de la borne du besoin.
Alors quand Freud procède sur cette histoire à ce qu'il appelle une réduction, c'est la méthode qu'il emploie avec les différents mots d'esprit qui se présentent à lui, une réduction c'est l'explicitation à gros sabots du sens de l'histoire. C'est vraiment réduit quand ça ne fait plus rire. Donc ici quel est l'énoncé réduit de cette histoire du saumon mayonnaise ? C'est - selon Freud - je ne peux me refuser les mets qui me plaisent et peu m'importe d'où vient l'argent pour les payer. À ce moment-là ça cesse d'être dr'le, mais c'est le sens, la signification de développer ce qui est condensé dans le trait d'esprit de l'histoire et Freud remarque très bien qu'au moment où on donne cette morale de l'histoire, ça cesse d'être un mot d'esprit, ça devient ce qu'il appelle une remarque cynique. Donc le cynisme est pointé par Freud comme la signature, ce qui ressort de la position éthique là de celui qui n'a pas et qui se goberge

avec l'argent de l'autre, c'est-à-dire qu'il le détourne de son emploi de besoin. Et on voit bien ici où est le cynisme, dans le fait d'exploiter le prêteur, qui pensait là servir le besoin, mais aussi dans le fait de prendre comme un absolu indiscutable le plaisir de consommer du saumon à la mayonnaise. C'est prendre comme un droit de l'homme, au moins le droit de cet homme que je suis, de manger du saumon à la mayonnaise, vaille que vaille. Ici, c'est en quelque sorte dire que le superflu est plus nécessaire que le nécessaire.
Il y a une autre histoire dans le m me sens, et peut-être avec une valeur un peu différente - on verra tout à l'heure. Un homme qui s'adonne à la boisson gagne sa vie dans une petite ville en donnant des leçons particulières, mais on apprend peu à peu son vice et à la suite de cela, il perd la plupart de ses élèves. On charge l'un de ses amis de le rappeler à une meilleure conduite. - Vous savez - lui dit celui-ci - vous pourriez avoir les leçons particulières les plus intéressantes de toute la ville si vous vouliez bien cesser de boire, je vous en prie faites-le. L'autre indigné : - Vous en avez un toupet, je donne des leçons pour pouvoir boire, dois-je cesser de boire pour obtenir des leçons ? (rires) La réduction de l'histoire indique simplement que le principal de son existence c'est la boisson.
Encore une troisième, parce qu'on est après les fètes ! (rires) Un Schnorrer un parasite, vient solliciter le riche baron afin d'obtenir de lui un secours financier qui doit lui permettre de faire un voyage à Ostende. Les médecins dit-il, lui ont recommandé d'aller aux bains de mer pour se rétablir. Ç C'est entendu je vais vous donner quelque chose pour vous aider, dit le riche - là vraiment nous sommes dans une atmosphère d'entraide, c'est l'entraide du milieu juif où, étant globalement contraints, persécutés, nous avons là, manifeste, l'entraide, l'assistance mutuelle - c'est entendu je vais vous donner quelque chose pour vous aider mais ètes-vous obligé d'aller précisément à Ostende, la plus chère de toutes les stations balnéaires ? Monsieur le baron - rétorque le Schnorrer, avec l'intention de remettre celui-ci à sa place - quand il s'agit de ma santé, rien n'est trop cher pour moi. (rires).
Alors ici, ce qui est souligné, c'est que les prêteurs, les donateurs, veulent bien faire du bien, mais à condition de maintenir ce bien au niveau du besoin. Moi, j'ai vu ça, dans mon enfance, ça m'est resté, en effet, comme quelque chose qui n'allait pas et dont vraiment je n'ai trouvé la clef qu'en lisant Lacan et la dialectique du besoin, de la demande et du désir. ça m'était resté comme, bon : je me promenais avec un monsieur d'un certain âge, ami de la famille et on rencontre un mendiant et le mendiant demande de l'argent, une pièce, et le monsieur avec qui je suis dit : - Et pour quoi faire ? ! Évidemment là, ça n'est pas une histoire sans parole, c'est une histoire avec paroles, et en effet il ne s'arrête pas à l'évidence du besoin, comme saint Martin, vraiment il demande des explications. Alors le malheureux lui dit : pour m'acheter un morceau de pain, et alors l'ami de la famille lui dit : - allons ensemble à la boulangerie (rires), et il lui donne un morceau de pain, enfin il achète une grande baguette. J'étais toujours resté avec un profond malaise concernant cette histoire où, finalement, c'était une manifestation de bienfaisance et en m me temps qui faisait parfaitement apparaître le caractère de contr'le sur l'autre et sur ce qu'il pouvait faire de cet argent et donc en définitive d'une certaine façon on l'appauvrissait encore plus en lui faisant l'aum'ne de cette façon là puisque précisément on contr'lait le rabattement du désir sur la demande, et sur le besoin. Et ce qui n'arrangeait rien, c'est que comme je n'étais pas grand, il a dé penser, cet ami de la famille, qu'il fallait m'expliquer de quoi il s'agissait et il m'a dit : - sinon il s'achèterait à boire (rires). C'est-à-dire ce que fait, en effet, bon...
Et on peut dire que l'acte de saint Martin est cadré par ça, l'acte de bienfaisance vu sous cet angle c'est un ravalement. C'est un ravalement du désir à la demande, de la demande au besoin et on peut dire de l'énonciation à l'énoncé. Et donc c'est une méconnaissance, en terme lacanien, de la métonymie du désir. Au sens où, Lacan y insiste, satisfaire les besoins ipso facto c'est ravaler le désir. C'est une position qui est difficile à tenir, la position selon laquelle satisfaire les besoins, c'est ravaler le désir. C'est la position analytique en tant qu'elle est illustrée par l'histoire : ils n'ont pas de pain, qu'ils mangent de la brioche. C'est la position selon quoi - j'exagère parce que la brioche ils n'en ont pas non plus, bon - mais c'est au fond la suspicion portée sur le fait de satisfaire les besoins de l'autre. Et c'est ce que Lacan

va jusqu'à dire, page 268, il y a un passage qui va dans ce sens, quand il se pose la question pour nous : Ç L'homme, une fois que ses besoins sont satisfaits - je cite approximativement - que peut-il bien continuer à désirer malgré cela, et avec la notation précise, malgré cela, parce qu'à partir du moment où les besoins, ses besoins sont satisfaits, on sait de moins en moins ce qu'on peut continuer à désirer.È
Et donc dans sa précision, c'est vraiment, enfin, tant qu'on manque du nécessaire, on a l'idée de ce qu'il vous faut, ça vous sert après tout de boussole m me si c'est pour aller à côté, vers autre chose, etc. Mais en revanche une fois que vous ètes comblé au niveau des besoins, vous perdez votre boussole et vous vous demandez : qu'est-ce que je peux bien désirer, ou qu'est-ce que l'autre peut bien désirer ? Et d'ailleurs c'est le principe de la consommation de luxe, à laquelle on assiste sur une échelle de masse, en particulier pendant la période des fètes de fin d'année où tout le monde est en train de se demander, à propos de l'autre, voire à propos de soi-m me : qu'est-ce que je peux bien désirer de tout ça. L'abondance de ce qui est présenté, de ce qui est mis en valeur, reproduit, incarne, d'une façon tout à fait présente, cette interrogation-là.
Alors je vais commenter ça un peu longuement, précisément parce que, quand m me, il y a autre chose dans la critique que Lacan fait de l'apologue de St Martin.
C'est-à-dire on pourrait avec l'apologue de St Martin faire des histoires dr'les, inventer quelque usage divertissant de l'étoffe qui a été donnée au mendiant, imaginer les reproches du mendiant à St Martin, où qu'est-ce qu'on va dire quand St Martin va rentrer chez lui avec son manteau réduit de moitié, saboté. C'est l'un des côtés sympathiques de l'histoire, c'est le côté absurde de ce partage, mais il semble que la leçon qui est tirée de l'apologue et de la critique que Lacan fait de cet apologue, c'est que l'au-delà du besoin n'a pas qu'un seul nom. L'au-delà du besoin s'appelle le désir en tant qu'il est autre chose. Le désir, c'est le nom de l'au-delà du besoin quand l'au-delà du besoin vise autre chose, cet autre chose qui s'incarne dans le saumon-mayonnaise, dans la brioche, dans la station d'Ostende qui est la meilleure, ça s'incarne dans ces histoires dr'les plutôt sous les espèces de l'objet de luxe, de l'objet marqué par un excès mesuré à l'aune du strict nécessaire, de la nécessité vitale.
Et on peut dire que la référence au strict nécessaire, c'est l'essence du cynisme proprement dit, puisque la position cynique consiste précisément à dire que, hormis le strict nécessaire, tout le reste est superflu, artifice, artifice social et c'est l'exemple de Diogène à qui il ne restait qu'une écuelle pour boire à la fontaine et puis qui voit un enfant boire à cette fontaine en faisant une coupe de ses mains et aussitôt Diogène casse son écuelle en disant : Ç ça n'est pas le strict nécessaire . Il dit ça à peu près. C'est encore trop, que l'écuelle.
Mais l'apologue de St Martin, en tant que critiqué par Lacan, avec cette évocation peut-être demanderait-il que, aurait-il voulu aurait-il désiré, aurait-il souhaité que St Martin le baise ou le tue, ça, c'est un autre au-delà du besoin, c'est un au-delà du besoin qui n'est pas le désir, qui est la jouissance c'est-à-dire où l'autre chose n'apparaît pas en tant qu'excès de plaisir, en tant que plus de plaisir, pourquoi le saumon-mayonnaise plutôt qu'un crouton de pain, le saumon-mayonnaise là c'est un plus de plaisir, pourquoi aller à Ostende ? mais s'agissant de cet autre au-delà du besoin, l'autre chose - c'est ça que souligne Lacan dans le fil de la définition freudienne Ð l'autre chose est là en tant que nocive, que mauvaise d'une certaine façon. C'est l'autre chose non pas en tant qu'excès de plaisir mais l'autre chose en tant que mal. C'est pourquoi je mettais un peu de côté cette histoire de la boisson, c'est ça qui distingue l'histoire de la boisson de l'histoire du saumon-mayonnaise, c'est que dans la boisson, le sujet se détruit non seulement au niveau de la santé, son foie, mais enfin il détruit sa position et ses moyens de survivre. Peut-être que, évidemment si l'autre se goberge de saumon à la mayonnaise tous les jours au déjeuner et au dîner, ça reviendra peut-être au m me résultat, on est là sur un certain bord mais en tout cas l'accent qu'à travers ces apologues laborieux, Lacan met en valeur, c'est l'autre chose en tant que mal et là, l'au-delà du besoin éclate en deux parties et c'est pourquoi on peut apercevoir de là, je ne dis pas démontrer absolument, que le désir, en tant que déplacement vers autre chose, en tant que métonymie, ne fait pas passer

à l'au-delà du principe du plaisir, dans ces exemples. Il reste dans les limites du principe du plaisir et c'est ce que montrent ces exemples.
Tandis que l'au-delà du principe du plaisir à proprement parler, on n'y accède pas, au moins tel que Lacan nous le présente dans l'éthique de la psychanalyse, par un mouvement continu, alors que justement là, comme dit Freud, c'est un déplacement, c'est ce que Lacan représente comme la métonymie, on glisse de l'un à l'autre, on n'accède pas au delà du principe du plaisir par un tel glissement, il faut un franchissement et c'est cette valeur de franchissement, opposée à la métonymie continue et horizontale, que souligne Lacan avec le terme dont il dispose à l'époque, le terme de transgression. Quand on franchit, en effet, cette limite, on rencontre autre chose que ce qui nous fait bien rigoler, le saumon-mayonnaise, la brioche etc., on rencontre d'autres objets que ça ; et m me exactement, quand on accède à l'au-delà du principe du plaisir, on rencontre, pour le dire comme ça s'appelle, la merde, la crasse et le foutre. Et c'est là la valeur des apologues que Lacan amène, à côté d'ailleurs de St Martin, page 221. C'est les apologues concernant les mystiques, les mystiques agissantes, les mystiques à l'œuvre. On nous dit par exemple qu'une Angèle de Folignio Ç buvait avec délices l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux et je vous passe les détails. C'est pas le saumon à la mayonnaise. Ç Marie Allacoque mangeait avec non moins de récompense d'effusions spirituelles les excréments d'un malade.
Qu'est-ce que Lacan met en valeur ? Il met en valeur, il dit : Ç je trouve ça un peu puéril . Et c'est très précis, ça veut dire : c'est au-delà du principe du plaisir mais c'est un peu puéril parce que les premiers objets qu'il rencontre ainsi, c'est pipi caca. C'est le rapport à pipi caca. Ce sont aussi des histoires édifiantes. On donne ça, dans la tradition chrétienne, les catholiques, on donne ça en exemple du comble de l'action bienfaisante. C'est parce que l'énormité de ce qui est là en question, à savoir les objet pré-génitaux, pour appeler ça par son nom, est voilée par le fait que justement on est dans l'universel. C'est comme dit joliment Freud : c'est pas juif c'est dans l'universel, alors que de fait la dimension proprement juive de ces histoires est avérée, mais ici c'est voilé par le fait que c'est les excréments ou les pieds de n'importe qui, ce n'importe qui qui s'appelle le prochain. Et là, d'une façon saisissante, avec un simple déplacement d'accent, Lacan fait surgir à cette m me place la perversion, en disant : Ç l'histoire serait moins édifiante si les excréments étaient ceux d'une belle jeune fille où s'il s'agissait de manger le foutre d'un rugbyman .
Et, avec ce simple déplacement d'accent, c'est très sérieux, ça devient de la perversion, ce rapport à l'objet au-delà du principe du plaisir, à partir du moment où ça n'est pas le prochain qu'on vise mais celui-là bien précisément, doté d'un certain nombre d'attributs. Alors s'il y a franchissement, c'est parce qu'il y a une barrière. C'est la barrière entre plaisir et jouissance, celle où le plaisir fait barrière lui-m me à la jouissance et où le désir comme désir d'autre chose, le désir comme douce métonymie, reste quand m me de l'autre côté, reste quand m me en-deçà. D'où la question : tu aimeras ton prochain comme toi-m me avec le problème : à quel niveau situer ce toi-m me ? Est-ce qu'on le situe, le moi-m me en question, au niveau du narcissisme, là où en effet on s'aime ? Est-ce qu'on situe ce moi-m me comme sujet du désir, c'est-à-dire là où je me permets le luxe, l'excès, le superflu, mais s'aimer comme sujet de la jouissance, ça c'est une autre histoire. Parce que si le cœur de moi-m me c'est celui de ma jouissance, et bien ça n'est pas aimable. ça n'est pas un bien, c'est un mal. C'est là que Lacan s'appuie sur cette définition de l'homme donnée par Freud dans Malaise dans la civilisation, qu'on trouve ici page 217 : Ç l'homme essaye de satisfaire son besoin d'agression aux dépends de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. Comme dit Lacan, ça pourrait être du Sade.
C'est une définition de l'homme qui intègre la pulsion de mort et la conclusion, à cet égard, c'est : je ne peux pas m'aimer à ce niveau-là. Je ne peux pas m'aimer en tant que la chose. Et d'où aussi le problème que la jouissance fait pour ce qui est de l'amour de l'autre. Puis-je aimer l'autre dans ce qui fait sa jouissance et précisément dans ce que sa jouissance comporte de mal ?

(S'adressant à Pierre-Gilles Gueguen) Je propose de vous laisser la parole, aussi bien pour dire quelque chose là-dessus que pour la troisième partie de l'exposé.

Pierre-Gilles Gueguen : - Je vous remercie car j'ai été très éclairé par ce que vous venez de développer. Je vais peut-être faire deux ou trois remarques qui me sont venues au fil de votre développement. La première tient au fait que pendant les vacances, j'ai relu rapidement le début du séminaire le Transfert et plus précisément la partie consacrée à la psychologie de l'homme riche. J'ai remarqué qu'avant de produire ce qu'il appelle la métaphore de l'amour, Lacan parle en particulier de l'intervention de Pausanias. Il en parle sur un mode qui rappelle le commentaire de l'apologue de Saint Martin, en montrant qu'au Banquet, Socrate prend la définition de l'amour apportée par Pausanias comme une plaisanterie. Lacan insiste alors sur la forme fréquente de l'amour homosexuel qui veut le bien de l'autre, qui veut créer l'autre à son image.
Je trouve formidable et de nature à faire beaucoup progresser dans la distinction entre semblant et fiction, ce que vous apportez dans votre commentaire de l'apologue de saint Martin. Si on peut encore, me semble-t-il, concevoir les barrières que Lacan évoque dans le Séminaire l'éthique, les barrières du beau et du bien comme des fictions, le jugement de Salomon s'y oppose car il met en jeu les semblants, il fait valoir les semblants que masquent les fictions. Ce qu'apporte la parole interprétative là-dedans, y compris dans le calcul - et, vous l'avez souligné - la ruse, c'est un usage des semblants, usage qui permet précisément le franchissement des barrières. Donc j'ai trouvé d'un intérèt très grand la mise en rapport de ces deux apologues.

Jacques-Alain Miller : - Oui, on peut se demander, on pourrait interpréter plus loin l'histoire du saumon-mayonnaise, parce que c'est un peu court si ça s'arrête là. Il faut quand m me, peut-être que ça n'est pas adventice que le fait de manger le saumon mayonnaise de façon à être vu par le prêteur, c'est-à-dire vraiment pour lui montrer qu'il est un imbécile. Je veux dire que Lacan évoque quelque part les contrecoups agressifs de la charité. Alors là, évidemment, nous ne sommes pas dans l'atmosphère de la charité,

Pierre-Gilles Gueguen : - et de l'humanitairerie de commande.

Jacques-Alain Miller : - Voilà. Nous ne sommes pas ici dans l'atmosphère de la charité dans les histoires dr'les de Freud. Ce ne sont pas des aum'nes, ce sont des prêts. Je ne sais pas si ces prêts sont remboursés, mais il n'y a pas d'universel là-dedans, c'est pas, il n'y a pas, ça n'est pas animé par l'impératif de la charité. C'est d'ailleurs peut-être pour ça que ça peut faire des histoires dr'les, parce que quand c'est animé vraiment par l'impératif de la charité, alors ça se prête à ce que Lacan appelle les contrecoups agressifs de la charité. C'est-à-dire la seule réponse valable du mendiant, à cet égard, à celui qui lui fait la charité c'est : salaud !
Alors, dans l'histoire du saumon mayonnaise, disons il y a cet élément haineux, simplement beaucoup plus voilé, c'est que ça fait sans doute partie du bonheur de manger le saumon mayonnaise, d'être vu par l'autre en train de manger, et donc c'est quand m me la satisfaction de la tendance agressive, comme dirait Freud. Et donc, derrière le saumon mayonnaise, allons à l'extrème, il y a quand m me la pulsion de mort. Il faut beaucoup de détours pour arriver à ça. Et finalement, là le saumon mayonnaise n'est quand m me pas le fin mot de l'histoire. Évidemment les variantes, enfin au restaurant, ce serait d'introduire ce que Lacan fait par le biais de l'apologue kantien cette fois-ci, dont nous n'avons pas parlé, c'est d'introduire l'acte sexuel, le bordel, etc.

Pierre-Gilles Gueguen : - Ce que vous évoquez me permet de revenir à ce dont nous avons parlé la dernière fois : le cynisme de l'utilitarisme. J'avançais que sans doute, enfin peut-être, Lacan avait-il utilisé le terme de semblant plutôt que celui de fiction, parce que précisément l'utilitarisme met au m me niveau le pain et la dentelle. Et j'étais aussi intéressé par la manière dont Lacan développe la question jusqu'à ses dernières limites dans ce Séminaire, en présentant d'une part la barrière du bien et du beau et d'autre part son franchissement, jusqu'à pénétrer dans cette zone, dont je n'ai encore pas

absolument compris ce dont il s'agissait. Quoiqu'il en soit, dans cette zone de l'entre-deux-morts, est attendue une décision sur la jouissance, qui se résout dans l'assomption, ou pas, d'ailleurs, de l'être-pour-la-mort.

Jacques-Alain Miller : - Si on prend la question que vous posez vous, à quel niveau ce sont des partenaires-symptôme ? Dans l'apologue de saint Martin, on est quand m me tenté de dire que ça s'arrête vraiment en deçà de la constitution du partenaire-symptôme, c'est-à-dire que la réponse par la moitié de manteau, la réponse de la bienfaisance, c'est quand m me : la question de la jouissance ne sera pas posée. C'est ça qui est formulé finalement par le Salomon invisible, si je puis dire, de l'apologue de saint Martin. C'est-à-dire ça recouvre quand m me d'un voile cette question de la jouissance et, dans la morale chrétienne, ce voile est vraiment très épais puisque on peut narrer des histoires qui sont à un doigt de la perversion comme le marque Lacan, qui sont ces histoires de mystiques, tout au service de l'autre jusqu'à ses déchets et ses excréments et ne pas poser la question de la jouissance.

Pierre-Gilles Gueguen : - À cause de l'heure, je vais peut-être mettre un terme à mon commentaire, en notant quand m me un dernier point qui me reste à l'esprit et qui concerne la valeur de l'amour. J'ai remarqué que dans la citation que vous faisiez tout à l'heure, vous avez laissé de côté une fin de paragraphe où Lacan distingue la bienfaisance du véritable amour, thème qu'il reprendra plus tard en mettant au point la métaphore de l'amour. Je l'évoque parce que dans le troisième grand moment de rencontre de Lacan avec l'utilitarisme de Bentham qui se situe dans l'année 1973, au moment du séminaire Encore, il me parait qu'on peut considérer qu'il y a une véritable élévation au concept de la notion de semblant.
Le chapitre concerné est le chapitre V, que Jacques-Alain Miller a intitulé " Aristote et Freud : l'Autre satisfaction ".
Pour saisir la nouvelle référence à l'utilitarisme, il faut faire le saut entre L'éthique et le séminaire Encore ou en tout cas essayer de comprendre comment les choses ont changé, et ce petit vademecum, je l'ai puisé dans La fuite du sens, le cours de Jacques-Alain Miller.
Premier point : il faut d'abord s'extirper de la perspective selon laquelle la réalité est abordée par les appareils de la perception, ce qui est l'idée de Bentham le sensualiste pour lequel le besoin et la demande constituent le seul horizon de ce que l'on peut vouloir.
Il faut ensuite se faire à l'autre perspective, celle que Lacan formule au début de cette leçon d'Encore, selon laquelle la réalité est abordée par les appareils de la jouissance. Jacques-Alain Miller le soulignait dans son séminaire du 31 janvier 1996 : Ç quand on dit que la réalité est abordée par un appareil, cela veut dire qu'il y a bien un côté ustensile". D'un côté, il y a dans l'abord de la réalité par les appareils de la jouissance l'idée qu'il y a la construction d'une fiction, et de l'autre que cette fiction est opératoire, que cette fiction est un instrument qui sert, je pense, à constituer le fantasme.
Je voudrais rappeler ici m me ce que disait Jacques-Alain Miller, et à quoi je souscris absolument au delà de la crainte que peut susciter chez un lecteur formé au Lacan classique, l'entrée dans une perspective nouvelle et à certains égards extrême : Ç je suis prêt à donner toute sa valeur à cette notation de Lacan, en allant jusqu'à dire que le langage est appareil de la jouissance. Je serais m me prêt à construire le concept d'appareil comme opposé à celui de structure. Une structure cela se déchiffre, se construit, mais cela reste dans l'élément contemplatif, l'appareil c'est un assemblage, il peut être plus hétéroclite que la structure, mais surtout plus finalisé.
Au premier abord une telle déclaration effraye un peu parce que dire que le langage est appareil de la jouissance, c'est quand m me tout l'opposé que de mettre l'accent sur la valeur du symbolique comme permettant au désir de circuler. Et pourtant j'y souscris, je souscris résolument à cette formule parce que, sans elle, on ne peut pas comprendre ce chapitre d'Encore qui est en question.
Encore quelques éléments. Le séminaire XX est entièrement construit sur l'opposition dialectique de la jouissance narcissique, d'un côté, et de l'amour d'autre part comme chemin vers l'autre dans sa pure dimension signifiante.

De ce fait la suprématie de la relation symbolique du premier Lacan sur la relation imaginaire est dénoncée par lui-m me comme étant encore entachée de la croyance au rapport sexuel. Le désir et son signifiant le phallus, est de l'Autre et donc lui aussi donne consistance à l'Autre. Le problème de Lacan en 1973 est de définir comment la jouissance foncièrement narcissique, y compris quand elle est phallique, peut se rapporter à l'Autre et là, de nouveau, je cite Jacques-Alain Miller, le 7 février 96 : Ç se rapporter à l'Autre entendu ici autre comme grand Autre sexué. Ç C'est - dit-il - l'Autre incarné comme maître sexué - et non pas seulement comme disons Ç Fonction et champ de la parole et du langage , et alors là il n'y a pas une relation à ce niveau. Elle existe au niveau imaginaire, elle existe au niveau symbolique, au niveau du désir, elle existe m me au niveau élémentaire du signifiant, mais au niveau de l'être sexué, au niveau où il s'agit de la jouissance, il n'y a pas de relation, il n'y a que du ratage sexuel.
Nous sommes donc à ce moment de 1973 dans la perspective de l'Autre qui n'existe pas développé l'an dernier à ce Cours. C'est pourquoi Lacan finit par dire que le sujet de la jouissance, donc sujet non évoqué dans l'apologue de saint Martin ou évoqué simplement pour ne pas l'aborder, ne rencontre l'Autre du signifiant qu'à travers une satisfaction particulière, celle du bla-bla. Donc le langage est ici défini comme appareil de la jouissance. La satisfaction dont il s'agit cependant, cette jouissance est celle qui ne répond à aucun besoin. Elle se produit en particulier du fait que le langage permet de faire exister des fictions, des règles qui vaudraient pour tous, des universaux, c'est-à-dire des valeurs qui, depuis Aristote, semblent devoir dicter la conduite pour tous, ce qui serait le Bien avec un B majuscule, le Vrai et le Beau, ce que Lacan appelait dans le séminaire l'éthique, les barrières.
Dans le séminaire Encore, Lacan remet en question ces normes morales puisqu'il suppose qu'on puisse leur faire défaut. Et il reprend là pour le développer le thème de l'éthique, en indiquant que ces fictions, ces universaux, du Bien, du Vrai, du Beau, habitent une jouissance. Mais alors que dans l'Ethique, il comptait sur l'interprétation de l'inconscient pour forcer les barrières du Bien et du Beau, nous nous trouvons dans le séminaire Encore devant un nouveau problème puisque, d'être structuré comme un langage, l'inconscient participe de la jouissance, en tout cas de la jouissance du bla-bla.
C'est-à-dire que l'inconscient lui aussi se nourrit du sens, comme le symptôme, défini par Lacan dans sa conférence de Genève. comme un petit poisson vorace de sens. Langage, inconscient et symptôme se substituent au fait que le rapport sexuel n'est pas, et ce en dépit des fictions, qui en particulier du côté mâle, tendent à le faire consister .
Et c'est là que Lacan situe l'objet a, son objet, comme ce qui inscrit non plus le mal, la chose, mais le ratage au cœur m me de ce que les fictions mixtes de l'imaginaire et du symbolique réussissent à masquer. L'objet c'est un raté dit-il, à la page 55 du Séminaire XX, l'essence de l'objet c'est le ratage. Et c'est là qu'il aborde de nouveau un point qui a été très éclairé par les développements de Jacques-Alain Miller tout à l'heure et qui concernent l'utilitarisme, en disant : Ç J'ai dit que, si quelque chose avait un peu aéré l'atmosphère après tout ce piétinement autour de l'hédonisme, c'était bien la découverte de l'utilitarisme . Et il précise de nouveau ici qu'il s'agit de l'utilitarisme sous son aspect théorie des fictions. En effet, et cela aussi a été signalé par les commentateurs, les fictions dans la théorie de Bentham ne reposent pas, du moins pas directement, sur les idéaux, et au contraire, elle les dénoncent. Elles apparaissent davantage comme des appareils de langage, qui permettent de saisir des modes de jouir.
Et là Lacan dit que l'intérêt des fictions c'est qu'elles reprennent des vieux mots et qu'il faut utiliser des vieux mots pour cerner la jouissance. Toutefois il y a une différence de taille entre les modes de jouissance tels qu'ils sont définis par les fictions benthamiennes, et ce que nous nous nommons des modes de jouir et donc peut-être des semblants, c'est que chez Bentham, la dimension de la sexuation est totalement absente.
Ainsi se pose à la psychanalyse, à partir de Bentham, le problème majeur de la philosophie anglo-saxonne : si nous acceptons, en effet, avec Lacan, que l'Autre comme tout n'existe pas, au sens où l'Autre ne rend pas compte de l'appareillage des corps sexués et de leur jouissance narcissique, serions-nous alors relativistes ? Si l'Autre n'existe pas, n'y aurait-il plus d'Un ?

La construction de Lacan le réfute expressément. En effet, comme il l'indique, la doctrine de Bentham a aéré l'atmosphère moralisante de l'aristotélisme généralisé qui, en particulier dans sa transmission thomiste, continue à nous concerner au plus haut point, mais d'un autre côté la construction benthamienne ne mesurait pas ce que Lacan avance dans ce chapitre extrait du Séminaire XX, et qui est le socle de la découverte freudienne, à savoir que la jouissance des hommes et celle des femmes n'est pas la m me. L'appareillage du sujet à l'"apparole", pour reprendre le terme donc que Jacques-Alain Miller choisissait de distinguer il y a deux ans, qui fait que chaque sujet n'obtient sa jouissance, la jouissance qu'il lui faut, que de ce que ladite jouissance fasse défaut à son être.
C'est toute l'ampleur et l'ambiguïté de l'équivoque dont Lacan joue dans ces pages. Chaque sujet doit se confronter à un manque de jouissance, il ne la récupère qu'à travers les fictions du langage, qui lui permettent de trouver dans un autre corps sexué cette jouissance qui lui manque. C'est à cela que servent les semblants, ce n'est donc pas la loi qui fait limite, c'est une limite qui intervient dans la jouissance elle-m me (là encore il s'agit d'une référence à un propos que pouvait tenir Jacques-Alain Miller).
Mais en visant cela m me, soit du côté mâle, soit du côté femme, le sujet le rate. Le signe d'amour qu'il trouve dans la langue et dont il jouit pour la relation sexuelle, pour soutirer la jouissance phallique, le ramène à la façon dont il le rate, c'est-à-dire au réel contenu dans son symptôme, et donc au sens-joui. Ce qui fait, à mon sens un sujet analysé, c'est qu'il n'est plus en fin d'analyse coupable du fantasme qui le satisfaisait, mais aussi qui produisait chez lui des effets de division symptomatique et qui en tout cas lui voilait la vraie nature de son symptôme.
En revanche, et c'est plus sérieux, il devient comptable de l'usage de son symptôme, c'est-à-dire de son mode de jouir de la langue, et de l'incidence qu'il lui donne dans le social, dans le politique et en particulier dans la politique de la psychanalyse. Ce mode de jouissance du symptôme comme partenaire réintroduit, après la passe, la considération de la faute dans la psychanalyse car, comme s'exprime Lacan, Ç cette jouissance, m me s'il n'y en a pas d'autre, il faudrait pas que ce soit celle-là. Et, dit-il-, "c'est bien pour ça qu'en fin de compte elle ne se tait pas".
 Mais savoir cela, aussi bien, a pour conséquence - (Séminaire Encore page 57) - " que ça vous rend capable de servir à quelque chose.

Jacques-Alain Miller : - Et bien je remercie Pierre-Gilles Gueguen d'avoir là terminé son exposé, nous n'avons pas le temps de commenter cette partie et je vous propose d'être là la semaine prochaine. Peut-être entre temps d'ailleurs que certains d'entre vous pourront faire la lecture ou la relecture de ce chapitre V du séminaire Encore intitulé Ç Aristote et Freud : l'autre satisfaction , et nous procéderons à un commentaire à la fois de l'exposé, du thème de Lacan et je n'oublie pas que je n'ai pas achevé la lecture d'Inhibition, symptôme et angoisse, ce qui nous fait encore un vaste programme.
Je vous donne rendez-vous à la semaine prochaine; je signale que je suis amené ce soir à parler sur le thème, à continuer de parler sur le thème de Ç La politique lacanienne , boulevard du Montparnasse, je le signale parce que je crois que ça été assez peu annoncé.

Fin du Cours n¡6 du Partenaire-symptôme
(7 janvier 1998)

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Septième séance du *Cours*
(mercredi 14 janvier 1998)

J'ai annoncé la dernière fois, et avec d'autant plus d'agrément que je ne l'avais pas prévu que, incité par Pierre-Gilles Gueguen, nous allions aujourd'hui nous attacher au cinquième chapitre du séminaire de Lacan, *Encore,* et le considérer d'un peu près.

J'y ai été surtout incité par ce que un certain nombre d'entre vous, pas tous, j'ai le sentiment, avaient pu entendre la dernière fois, dans la troisième partie de son exposé, où il soulignait que ça n'était pas sans une certaine crainte qu'il voulait bien me suivre dans les commentaires que j'avais pu donner il y a deux ans d'un fragment de cette leçon de Lacan, une certaine crainte qui lui était inspirée par l'extrême du changement, la subversion même que cet accent amenait même dans ce qu'il appelait le Lacan classique et il mettait précisément cet accent, l'accent d'une crainte révérencielle, à l'endroit de ce qu'est pour nous le lacanisme, sur le point suivant, que nous aurions à considérer le langage comme un appareil de la jouissance. Et cette formule n'est pas à proprement parler énoncée par Lacan dans ce chapitre, mais enfin ça n'était de ma part qu'une mise en forme de deux ou trois phrases que nous pourrons reprendre. Et, pour ma part, j'adoptais, il y a deux ans, ce point de vue et je me suis efforcé de le développer, de m'y tenir, et la crainte de Pierre-Gilles Gueguen, qu'il a surmontée dans son exposé d'ailleurs, a été pour moi une invitation à y revenir et à ce que nous essayions ensemble de mesurer à la fois les fondements de cette définition et ses conséquences.

Donc voilà ce que j'ai préparé, et en m'efforçant, sinon de rester au plus près du texte de cette leçon, du moins de l'avoir comme référence. Mais avant d'entrer dans ces considérations, je vais donner la parole à Pierre-Gilles Gueguen, qui m'a confirmé qu'avant même le début de cette réunion, il avait pour sa part, depuis la semaine dernière, un certain nombre de questions et de considérations à amener dans le fil de ce qu'il avait pu dire et moi également. Donc, afin de ne pas lui limiter son temps, comme ça pourrait se faire si je me lançais dans ces constructions, je vais commencer par lui donner la parole et nous dialoguerons à partir de cela et je verrais si, dans le fil, je glisse un certain nombre de mes considérations préparées.

Pierre-Gilles Gueguen : - Avant de commencer je vais peut-être inscrire quelques mathèmes au tableau.

P A Réalité ?(Σ ?)

M J Plaisir A

J

En réfléchissant sur ce qui a fait l'objet de votre cours dernier, je me formulais deux types de questions. D'une part une question qui porte sur l'expression « l'autre satisfaction » et d'autre part une question qui porte sur la statut de l'amour puisqu'effectivement l'apologue de saint Martin permettait de distinguer un statut dans lequel l'amour, en tant qu'amour du prochain, est mis en question et d'autre part, la métaphore de l'amour. En effet le Séminaire qui suit immédiatement *L'Ethique,* le Séminaire sur le *Transfert* va essayer d'offrir une possibilité différente, un statut différent pour l'amour. Je crois que, tout au long de son enseignement, Lacan a renouvelé le statut de l'amour et il me semble que vous même avez insisté sur cet aspect là à plusieurs reprises.

Alors sur l'autre satisfaction, j'ai pensé que, pour essayer de comprendre la complexité de cette formulation, on pouvait revenir à quelques mathèmes que vous aviez développés et en particulier dans une conférence qui s'intitulait *Charla sobre el amor* que vous aviez faite à Buenos-Aires, en 1988. Je ne la connaissais pas mais j'ai eu à la commenter sans la connaître puisqu'on m'a demandé mon avis sur ce texte récemment, quand j'ai eu l'occasion d'aller en Argentine. Et, en effet, elle a ceci de commode que vous mettez tous ces mathèmes (*ceux écrits au tableau*), sauf le dernier qui est ma question, vous les mettez en série, en partant de l'idée que, pour Freud, il y a une satisfaction qui serait la bonne, je prends ça parce que ce sont les termes qu'on retrouve discutés et recommentés par Lacan dans le chapitre sur « l'autre satisfaction », il y a une satisfaction qui serait la bonne satisfaction, qui serait celle que l'enfant pourrait trouver auprès de sa mère. L'ennui étant que cette satisfaction est interdite et donc on peut l'écrire en utilisant la métaphore paternelle, que vous simplifiez donc en la notant père sur M pour mère barré, et qui désigne une satisfaction interdite.

Par ailleurs, ne serait-ce que parce qu'il s'agit des structures élémentaires de la parenté, cela souligne la présence de la règle dans cette interdiction de la satisfaction qui serait la bonne mais qui précisément est impossible.

La transformation de ce mathème dans le Lacan ultérieur, vous l'écrivez grand Autre, qui est l'autre nom du père, le symbolique, le langage et, du coup, c'est l'accès à la jouissance qui est barré.

On peut aussi l'écrire sous la forme où le principe de plaisir, (et on peut y assimiler la pulsion), est empêché par l'accès à la réalité. Et à ce moment-là, qui était 1988, peut-être est-ce une vision partielle, mais il me semble qu'à ce moment, vous faites valoir que le rôle de l'amour, la fonction de l'amour, est de faire passer la jouissance au désir. C'est donc ça la fonction de l'amour. Et il

a
m désir
o
u Jouissance
r

m'a semblé qu'au moins dans cette conférence, les choses étaient prises dans cette perspective là. Et qu'ensuite vous avez, en particulier à partir du moment où vous avez proposé la perspective prise du belvédère de 1973, modifié largement la question, en raison du fait que le symbolique lui-même, en tout cas le langage, est infiltré de cette fameuse jouissance du bla-bla.

Il me semble qu'il y a là une question : si le désir qui semblait à la première époque ou même à la deuxième époque de l'enseignement de Lacan désigner le moyen par lequel la jouissance s'autrifiait, permettait au sujet de devenir Autre à soi-même, eh bien ! ce moyen là est remis en question, du fait que le langage lui-même tombe au rang d'un appareil de la jouissance. Et mon idée, donc, c'était de me demander si l'amour n'allait pas plus loin que de permettre à la jouissance de condescendre au désir, et ne permettait pas plus loin que cela, cette opération par laquelle le sujet devient autre à lui même, en s'appuyant cette fois-là non pas sur l'Autre, mais sur - il me semble que c'est ce que Lacan évoque dans ce chapitre - l'objet petit *a* particulièrement du côté masculin, et la jouissance dont la femme ne peut rien dire, du côté féminin.

Ainsi le vecteur de l'amour permettrait peut-être alors de loger l'objet petit *a* pour l'homme, et l'autre jouissance pour la femme, à l'endroit où l'Autre n'existe pas. J'ai compris comme cela en tout cas les développements de ce chapitre et les allers et retours de Lacan quand il dit qu'il s'agit d'une autre satisfaction, satisfaction à quoi les humains sont appelés mais à laquelle ils peuvent faire défaut qui désigne à la fois le fait qu'il n'y a pas moyen, au fond, de la viser autrement que par les défilés du signifiant, par le détour du langage, mais qu'en même temps il faut trouver le point d'arrêt par lequel l'Autre peut enfin apparaître comme incomplet, inconsistant.

Et donc cette satisfaction qu'il ne faudrait pas, celle du langage, de la même manière qu'il ne fallait pas la satisfaction qu'on pouvait obtenir auprès de la mère, eh bien ! il faut quand même en passer par là, pour trouver à s'en débarrasser ou en tout cas à la fixer. Et mon idée, c'est l'idée que je voulais vous soumettre, c'est que par ce détour on revenait au début même de ce que vous avez développé cette année dans votre cours, c'est que peut-être, là où était le désir, on va trouver la nouvelle fonction du symptôme dans son alliance avec le réel. C'est pour ça que j'ai proposé cette écriture qui vaut ce qu'elle vaut mais qui permet de poser la question. Si l'Autre et la pulsion sont pris dans les appareils de la jouissance, alors qu'est-ce qu'on peut espérer d'autre et quel est le vecteur qui y mène.

Dans les derniers moments du séminaire XX, il m'a semblé saisir que Lacan, reprenait la question de l'amour dans son rapport à l'être et au non-être pour indiquer que c'était peut-être le vecteur de ce passage vers l'Autre à soi-même.

Voilà les questions que je me formulais à propos de ce nouveau chapitre, et voilà comment je trouvais que finalement le problème des semblants et des fictions dont j'étais parti revenait par un autre biais à poser la question du statut du symptôme.

La dernière fois, vous distinguiez la relation duelle qui unissait saint Martin et le pauvre, et l'acte, le

jugement de Salomon, capable, en utilisant l'imaginaire et le symbolique, c'est-à-dire le semblant, la parole, à la fois de produire un effet de vérité et de soulever l'horreur pulsionnelle. Par cet acte, c'est un nouvel amour qui est mis en jeu chez la mère de l'enfant, différent de l'amour du prochain qu'illustrent saint Martin et le pauvre, dans leur rencontre où le jeu de la pulsion restait totalement masqué. Par quoi ? Pas par un semblant, au sens de Lacan, mais par une fiction qui légifère, qui établit elle aussi une règle, mais une règle disons une règle de droit, pas une règle qui permettrait la séparation des jouissances.

Jacques-Alain Miller : - Oui, je vais répondre par quel biais poursuivre sur l'élan que vous me donnez. Prenons la question freudienne de l'amour, au moins telle que Lacan la reprend et la répète, indépendamment même d'autres définitions. La question freudienne de l'amour, c'est, si on se règle sur ce fil, c'est tout de même de faire porter une suspicion sur l'amour. De ne pas prendre l'amour comme le terme dernier qui serait à viser dans la réalisation du sujet. Ça n'est jamais qu'avec des guillemets ironiques que Lacan peut évoquer le critère concernant la fin de l'analyse de la capacité d'aimer, comme, dans le fil des élaborations d'Abraham et de son école, on a finit par dégager le *pouvoir aimer* comme le *nec plus ultra* de la réalisation du sujet.

Et donc par rapport à toutes les mythologies de l'amour, l'idéologie de l'amour, il y a toujours chez Lacan un rappel astreignant, grinçant, sarcastique même, qui rappelle la nature foncièrement narcissique de l'amour. Et qui est donc le rappel : en définitive c'est toi-même et même c'est ton image de toi que tu aimes dans l'Autre.

Pierre-Gilles Gueguen : - Aimer c'est vouloir être aimé.

Jacques-Alain Miller : - En tout cas même là où Lacan prend en compte la différence de l'amour narcissique envers le semblable et de l'amour envers la puissance qui protège ou la puissance qui nourrit, donc l'amour non pas envers le petit autre mais envers un Autre majuscule, même quand Lacan prend en compte cette différence, il reste la base fondamentale de l'amour narcissique, la critique de l'amour comme narcissique.

Et donc à aucun moment l'amour n'est placé par exemple, n'est là pour qualifier rien de l'opération analytique. Lorsque l'amour de transfert intervient, il intervient comme un obstacle, et encore plus quand c'est l'amour du contre-transfert, et on est là non pas au niveau de ce qui serait le propre de Lacan dans la psychanalyse mais y compris les héritiers d'Abraham, les kleiniens ; les analystes, en particuliers les analystes femmes qui ont mis au premier plan le thème du contre-transfert, eh bien mettent en garde sur la naissance de l'amour chez l'analyste, de l'amour inconscient pour le patient chez l'analyste, au point que l'une d'entre elle peut dire : soyez sûr, même si vous ne le savez pas, que tout patient qui reste en analyse un certain temps, un peu longtemps, vous finissez par l'aimer.

Ces analystes détaillent soigneusement l'amour de contre-transfert, ils n'appellent pas ça exactement comme ça mais je le

dénommerais ainsi, comme un obstacle à la fin de l'analyse. Alors disons ça, pour être simple, ça c'est la critique de l'amour narcissique et donc c'est cette base qui situe l'amour sur le plan imaginaire.

Alors maintenant, on peut trouver chez Lacan, aussi bien, un amour symbolique, un amour mis en fonction dans le symbolique, et qui joue même une fonction clinique tout à fait distinguée. Cet amour dans le symbolique, c'est celui qui est capté par Lacan dans la formule, qu'il a inventée, de la demande d'amour, et la démonstration même qu'il accomplit dans le séminaire IV, *La relation d'objet*, consiste non seulement à introduire entre le besoin et sa satisfaction, pour reprendre les termes de la première phrase du chapitre V d'*Encore*, d'où nous partons, la demande, mais qu'on ne peut pas rendre compte de ce qui a lieu si on ne tient pas compte de ce que l'appareil de langage, pour le dire ainsi, est mobilisé par le besoin, même sous des formes minimales, inchoatives, fragmentaires, à peine audibles, mais qui se laissent quand même saisir sous la forme d'oppositions signifiantes, on ne peut pas comprendre ce qui se passe et ce qui se dérègle entre le besoin et la satisfaction sans la demande.

On serait presque tenté de modifier, à cet égard, la première phrase de sa leçon V, Lacan dit dans le séminaire *Encore,* il commence ainsi sa leçon V par une phrase - que j'ai lue ce matin même – « tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par le fait d'être impliqués dans une autre satisfaction ». On pourrait dire que le *Séminaire IV* de Lacan est fait pour montrer que tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par le fait de devoir passer par la demande. Ça, c'est vraiment le rappel de cet élément invisible où jusqu'à Lacan peu visible, pas pris en compte, qui est : ça doit passer par l'appareil à langage.

Mais au-delà, la démonstration de Lacan, simple, c'est que la demande comporte en elle même son propre dépassement, la demande de satisfaction du besoin ne peut qu'aller au-delà d'elle-même dans la mesure où elle dépend de la réponse de l'Autre, celui qui a, celui qui est en mesure de satisfaire les besoins, et donc cette réponse vaut au niveau brut comme la satisfaction du besoin, mais, dans un temps supplémentaire, qu'on doit ajouter dans une sorte de genèse structurale, finalement la réponse de l'Autre vaut en tant que telle comme une satisfaction, indépendamment même du don de la substance qui satisfait le besoin.

Et donc, dans cet au-delà de la demande, il y a déjà une sorte de spiritualisation de la substance satisfaisante. Ça n'est plus quelque chose, ça n'est pas l'eau pour combler la soif, ça n'est pas la nourriture pour combler la faim, c'est du signifiant - ça c'est à voir, parce que justement dans le séminaire *Encore*, Lacan dit c'est plutôt un signe, c'est le signe de l'amour, ne faisons pas la différence ici entre signe et signifiant, octroyer le signifiant de réponse constitue en soi-même une satisfaction.

C'est ce circuit superposé à la demande et à la satisfaction du besoin que Lacan appelle demande d'amour, et qui donc est situé dans un au-delà de la matérialité de l'échange. Et là, déjà, nous retrouvons des termes d'ailleurs qui peuvent être mis en fonction dans notre affaire de saint Martin. Il met l'accent sur le fait que ça n'est pas

tant la valeur d'usage de la substance qui est là apportée qui compte, mais c'est surtout l'échange amoureux qui a lieu à la faveur du besoin.

Et donc nous pourrions proposer, de façon très légitime me semble-t-il, une deuxième modification de cette phrase : tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par leur implication dans la demande d'amour et c'est même, dans le *Séminaire IV,* ce que j'avais souligné jadis, c'est même un opérateur essentiel à ce niveau-là que cet amour qui est dans la parole, dans l'appel de la parole et dans la réponse donnée, dans le don de la réponse. C'est un opérateur pour Lacan essentiel parce que c'est ce qui ouvre dans tous les cas l'espace de l'au-delà, l'au-delà de ce qui est, et donc en définitive dans le *Séminaire IV* Lacan n'a pas encore construit son concept si commode du désir, et donc c'est à la demande d'amour qu'il fait supporter toute l'ouverture qui sera ensuite celle des avatars du désir.

Et par exemple pour introduire concernant la perversion même la fonction du phallus, c'est via cette superposition de l'amour qu'il l'obtient, parce que c'est aller chercher dans l'Autre son être au-delà des biens, au-delà de l'avoir qu'il est susceptible de distribuer.

Alors donc éminente fonction symbolique de l'amour dont en même temps on peut dire qu'une fois que dans l'enseignement de Lacan ça a accomplis cette fonction de faire voir l'au-delà du pur empirique, on peut dire que ça s'estompe chez Lacan, ça cesse d'être au premier plan. C'est vraiment dans le *Séminaire IV* que ça apparaît dans tout son rayonnement, et on peut dire qu'ensuite, au niveau de la mécanique conceptuelle, beaucoup des fonctions là de l'amour sont supportées en fait par le désir, plutôt que par l'amour.

Alors on est amené, au moins par l'improvisation que je fais là, à se poser la question de l'amour dans le réel et à vrai dire c'est une question qui est presque impensable, et qui n'est pas du tout jusqu'au séminaire *Encore* traitée, sauf que, effectivement, elle apparaît, d'une façon à la fois étincelante et papillonnante dans le séminaire VII, dans le séminaire sur *l'Éthique de la psychanalyse*, et précisément à propos de saint Martin et pourquoi ?

La question de l'amour apparaît au niveau réel dans l'*Éthique* de la psychanalyse, précisément quand Lacan s'interroge, comme nous l'avons fait la dernière fois, sur le principe devant lequel Freud recule : tu aimeras ton prochain comme toi même.

Une première lecture de ce principe consiste à le ravaler au niveau imaginaire, à savoir : aimer l'Autre comme soi-même ça n'est rien d'autre que ce que nous appelons la relation duelle, et ça peut d'ailleurs être aussi bien le haïr comme soi-même et nous restons là dans les équivoques, dans le transitivisme imaginaire. Mais, ici et là, dans le séminaire de *l'Éthique* , il se dessine autre chose, qui est : est-ce que l'amour peut aller jusqu'à viser chez l'Autre autre chose que l'image, et même viser chez l'Autre autre chose que sa réponse en tant que grand Autre, est-ce que l'amour peut aller jusqu'à viser chez l'Autre sa jouissance comme nocive ? Est-ce qu'on peut aimer l'Autre dans sa jouissance ?

Alors Lacan ne nous dit pas qu'on le peut, il dit : il y a tout de même les mystiques qui s'avançaient jusqu'à,

pour l'amour du prochain, manger les excréments du malade, voire boire l'eau ayant servi à laver ses pieds et que là nous sommes par là obligés de nous demander : est-ce que c'est l'amour qui va viser l'Autre jusque dans son déchet ? Il faut cette évocation pour que Lacan rende compte du recul de Freud devant le principe, il dit on ne comprend le recul de Freud devant ce principe que parce que cet amour du prochain finalement invoque dans l'Autre le lieu de la jouissance comme un mal.

Et c'est là que Freud dit non, ça on ne peut aller jusque là. Parce que ce mal est le même que celui qui habite en moi et qui fait que de mon prochain je désire l'exploitation, la mutilation et l'assassinat, comme Freud le dit explicitement dans *Malaise dans la civilisation*.

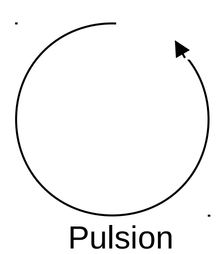
Donc Lacan dit : peut-être que ce qui est évoqué dans cette proposition c'est ce qui serait la vraie amour, qui irait jusque là mais d'une certaine façon on ne peut pas et finalement, pour accéder là, ce n'est pas tellement la voie de l'amour qui est proposée, qui est ouverte, c'est la voie de la perversion.

Pierre-Gilles Gueguen : - Je pensais quand même à la formule qui est censée décrire un moment de la fin de l'analyse, manger son *Dasein,* je pensais aussi à l'exemple d'Antigone.

Jacques-Alain Miller : - C'est manger son *Dasein* mais c'est pas aimer son *Dasein*. C'est vraiment le *Dasein* au sens approximatif de son être-là, la présence et la réduction de l'être-même à son déchet. Lacan préfère même, en évoquant le manger le livre de l'apocalypse, un terme qui appartient là au rapport à l'objet oral, il préfère un terme pas du tout de l'amour génital, mais au contraire un terme qui est en-deçà ; il en prend la référence plutôt dans le prégénital.

Il y a quelque chose qui défaille concernant l'amour quand l'amour est confronté à la jouissance. Alors ça, c'est une première façon de situer les limites de l'amour dans le registre du réel et dans sa relation avec la jouissance. Maintenant, on peut dire que précisément le *Séminaire* dont nous nous occupons prend une toute autre perspective et une perspective qui n'est pas éloignée de celle qu'exprime la proposition : l'amour est ce qui permet à la jouissance de condescendre au désir. En effet, quelle est la structure qui supporte ce séminaire *Encore* et que je crois en effet avoir contribuée à dégager il y a deux ans, à ce moment là ?

La perspective de ce séminaire, c'est disons et à quoi n'atteint pas du tout *l'Éthique de la psychanalyse*, c'est ce que je voulais montrer aujourd'hui, le séminaire *Encore* prend la perspective de la pulsion, et d'une pulsion conçue comme foncièrement auto-érotique, que je présente par un cercle, un vecteur qui se ferme sur lui-même, on peut compliquer cette fermeture, en faire un huit intérieur, selon Lacan qui insiste sur le fait que la pulsion trouve en elle-même son objet.


Pulsion

Bien sûr c'est une perspective partielle, c'est le cas de le dire, mais

ça me semble justifié davantage, le point de départ, c'est l'auto-érotisme de la pulsion, que Lacan soulignait parfois en évoquant chez Freud qui était à court de mot pour qualifier l'objet de la pulsion et un objet dont Freud souligne à plaisir qu'il est indifférent, que ça n'est pas celui-ci ou celui-là, et il vient à Freud, l'image de la bouche qui se baise elle-même.

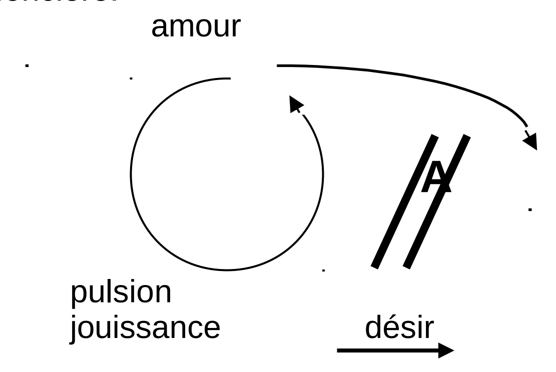
Et ce serait ça, ça n'est qu'une image, mais une satisfaction en quelque sorte refermée sur elle-même. Alors évidemment la bouche qui s'embrasse elle-même, peut-être que ça a été peint ça, par un Dali par exemple, évidemment ça n'est pas la bouche qui parle, ça n'est pas la bouche de la demande. La bouche pulsionnelle ça n'est pas la bouche au service du besoin pour demander. C'est une satisfaction qui a une sorte d'objet interne.

Et c'est pourquoi Lacan pouvait présenter l'objet de la pulsion comme un terme, comme un élément qui est en quelque sorte entouré par le vecteur pulsionnel, c'est-à-dire qu'il n'est justement pas dévoré en tant que tel, mais qui est en quelque sorte un creux de ce vecteur pulsionnel, après quoi il peut s'incarner, être incarné par différents objets du monde, que nous appellerons les objets de la pulsion.

C'est pourquoi Lacan invitait à distinguer l'objet que peut aller chercher la pulsion dans le monde, et puis cette satisfaction interne, cet objet interne de la pulsion qui justifiait ses élaborations topologiques de l'objet petit *a*, au point de dire, dans cette perspective, que l'objet de la pulsion n'a d'être que topologique, que c'est le moyen pour la pulsion de se boucler elle-même. Qu'est-ce que ça traduit ? Ça traduit, ça essaye de traduire, d'imager ce que nous appellerons l'auto-érotisme de la pulsion. Et donc avec comme résultat que : pas d'Autre au niveau de la pulsion, l'Autre n'existe pas au niveau de la pulsion.

Et c'est d'ailleurs finalement ce qui est en filigrane, pour tout ce qu'on voulait expliquer en terme de développement, à savoir conduire le sujet à un stade infantile où il méconnaît l'Autre, le conduire jusqu'à reconnaître la valeur de l'Autre comme personne. Donc la capacité d'aimer, ça traduisait ça, l'idée que le développement doit conduire le petit individu depuis - là on mélange tout - un stade pulsionnel qui est seulement régi par le plaisir jusqu'à une réalité où il assume, il reconnaît, il s'implique, éventuellement devant la personne de l'Autre.

Quand, dans *Encore,* Lacan souligne l'autoérotisme de la pulsion, d'une façon extrême en effet, ça consonne avec ceci. Alors d'où la question : comment est-ce que peut s'établir, à quel niveau peut s'établir une relation à l'Autre. Et la double barre ici signifie une séparation foncière.

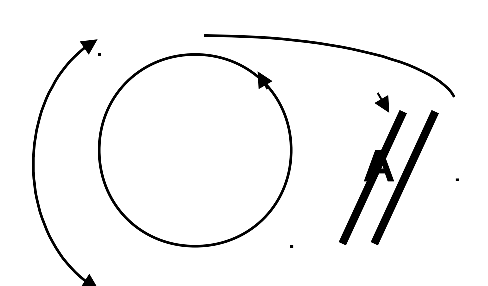


Alors c'est là qu'on voit surgir l'amour dans une fonction inédite. À savoir Lacan essaye de mettre en fonction l'amour comme ce qui s'introduit, à voir comment, pour établir la connexion avec l'Autre. Et ça, c'est un amour qui est pensé au

niveau du réel, au niveau du réel de la pulsion. Et c'est ce que traduisait déjà la phrase de Lacan, c'est-à-dire comment est-ce que la jouissance pulsionnelle peut-elle admettre d'être décomplétée, de manquer de quelque chose pour être embarquée dans les affaires du désir.

Et donc il situait l'amour comme la médiation qui permet à cette monade de jouissance d'être véhiculée dans la dialectique du désir et on peut dire que la formule de Lacan, l'objet petit *a* cause du désir, essayait de traduire cette translation. Voilà : je mets en forme l'amour - c'est très schématique - dans les trois registres de l'imaginaire, du symbolique et du réel, et il est certain que là, avec le séminaire *Encore,* c'est ce que j'avais essayé de montrer il y a deux ans, peut-être un peu rapidement, que l'amour trouve une fonction tout à fait évidente et même une des formules… Je crois que Lacan va jusqu'à la formule, proposer que l'amour supplée à l'absence du rapport sexuel.

C'est-à-dire c'est vraiment, il faut plus de temps de construction pour en arriver là, mais cette formule, qui est limite, qui n'est pas forcément ce que Lacan reprendra mais enfin ça va au point dernier, là c'est une métaphore de l'amour, mais l'amour comme métaphore de quelque chose qu'il n'y a pas, parce que le *il n'y a pas de rapport sexuel* c'est le corrélat de l'auto-érotisme de la pulsion.



pulsion
jouissance désir
[RS]

Et donc ici il ne s'écrit pas - c'est par un abus que j'écris le rapport sexuel - il ne s'écrit pas, le rapport sexuel, et on peut dire que le statut éminent de l'amour dans le réel c'est l'amour comme venant suppléer au rapport sexuel en tant qu'il n'existe pas. Voilà une configuration au moins qui donne en effet une dignité tout à fait éminente à l'amour, tout à fait à l'opposé de la critique du narcissisme de la pulsion. Et sans doute est-ce lié à ce qui oriente dans le séminaire *Encore*, à savoir accrocher d'une façon nouvelle la sexualité féminine. Parce que, sans entrer dans la question, il est certain qu'il y a dans ce *Séminaire* un effort pour rendre compte de l'éminente fonction de l'amour dans la sexualité féminine.

$$\frac{\text{amour}}{\textbf{[RS]}}$$

(RS = rapport sexuel)

Tout l'effort de ce *Séminaire,* c'est pour essayer de considérer l'ensemble de la clinique, ce que Freud a apporté, et ce que Aristote a apporté, en considérant la différence des sexes et la différence des jouissances selon le sexe. Et donc c'est dans ce mouvement qu'on assiste à cette revalorisation de l'amour, mais qui est tout à fait, évidemment qui attrape quelque chose même de ce que Freud soulignait et souligne par exemple dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, à savoir, Freud, c'est quand même bien connu, va jusqu'à poser que du côté féminin la castration peut prendre la figure de la perte d'amour ; et donc en disant cela il donne évidemment à l'amour, enfin c'est un investissement maximum, là ça n'est pas…

Si on veut faire une variation sur *tu aimeras ton prochain comme toi-même,* ce que Lacan développe dans le séminaire *Encore*, c'est que pour l'homme il est plutôt sous le coup d'aimer ce qui pour lui supporte la fonction du phallus, comme lui-même. C'est là que se concentre le maximum de l'investissement et il souligne que, du côté féminin, c'est là qu'on trouve le *tu aimeras l'Autre comme toi-même,* et même *tu aimeras l'Autre plus que toi même.*

C'est pourquoi tout ce séminaire me semble animé de cette revalorisation de l'amour. L'amour, c'est beaucoup plus que l'amour. Et alors qu'est-ce que c'est, à cet égard, l'amour ? La démonstration de Lacan partant de cet appareil schématique ici, c'est de montrer que, du côté féminin, la jouissance propre à ce côté est intrinsèquement, fondamentalement, de façon irréductible, liée à l'autre, qu'elle est liée à l'amour de l'autre, que là il y a une conjonction. Parce que ce *Séminaire* est passé déjà à l'époque et resté dans les mémoires comme celui où Lacan dit enfin sur la sexualité féminine ce qu'on a jamais dit.

Mais enfin qu'est-ce qu'il dit essentiellement ? Il dit essentiellement que la jouissance féminine a, comme telle, rapport au grand Autre, sous les espèces de s de grand A barré, etc., elle a comme telle rapport à l'Autre. Alors que d'une certaine façon, du côté mâle, c'est la pulsion qui continue de dominer, qui continue de dominer même le rapport à l'Autre, que finalement le mâle dans sa jouissance a toujours rapport à l'objet pulsionnel, comme Lacan le dit avec ironie : l'acte d'amour du côté mâle c'est la perversion polymorphe du mâle, ça veut dire ça reste lié à la pulsion, il n'y a pas une ouverture à l'Autre, l'acte d'amour ne lui donne pas comme telle une ouverture à l'Autre, et c'est à quoi il oppose… D'une certaine façon ce qu'on dit sur la pulsion vaut pour les deux sexes, etc., mais lorsqu'on passe à la différenciation, on s'aperçoit quand même que le mâle reste enchaîné à l'auto-érotique de la pulsion, tout au plus est-il capable de faire de l'Autre un objet petit *a,* de le faire servir à la satisfaction pulsionnelle alors que la jouissance féminine est pour lui accrochée à l'Autre, établit un rapport comme tel à l'Autre, et donc est, à cet égard, beaucoup plus indépendante de l'exigence pulsionnelle. Et même c'est de ce côté là que la demande d'amour dans la clinique se fait entendre avec son insistance infrangible. Alors la question sous-jacente c'est bien comment penser, et

ça n'est pas tout à fait développé dans le *Séminaire* c'est plutôt indiqué, ce rapport, ce nexus amour/jouissance du côté féminin.

C'est une espèce spéciale puisque Lacan là distribue le terme de jouissance sur beaucoup d'éléments. Là, la jouissance perd… ça n'est plus ce bloc maléfique qu'on voit dans *l'Éthique de la psychanalyse.* Dans *l'Éthique de la psychanalyse*, la jouissance, c'est une horreur qui est située dans un champ réservé, dans une sorte d'enclos, alors que dans *Encore,* la jouissance est partout, c'est un tout autre usage de ce terme, eh bien là nous avons la jouissance de l'amour désignée comme telle.

C'est évidemment un statut de l'amour qui est à développer, qui est à construire, qui apparaît plutôt aux limites du séminaire *Encore.*

Enfin maintenant il y a l'autre satisfaction aussi.

Pierre-Gilles Gueguen : - Alors oui maintenant il y a l'autre satisfaction, oui c'est-à-dire que le rapport à l'Autre est lui-même donc touché par la jouissance, enfin l'Autre du signifiant, l'Autre du symbolique, et c'est lui qui produit la jouissance du bla-bla. Et donc, somme toute, par rapport à l'Autre du désir, il est en quelque sorte peut-être pas dévalorisé mais il n'ouvre plus, il ne donne plus cette ouverture qu'il était censé donner avant sur l'« autrification » de la jouissance.

Jacques-Alain Miller : - Oui, je crois qu'en effet nous ne sommes pas encore au niveau de ce que Lacan ouvre comme béance et comme inversion de son propre enseignement quand il formule que le langage, il formule à peu près, qu'il formule par mes soins que le langage est appareil de jouissance. Et c'est là qu'on retrouve sans doute les formules que vous avez d'abord écrites au tableau. En effet ce sont des formules qui m'ont été inspirées un moment par quoi ? C'est précisément par une sorte, ce que j'ai cru percevoir dans l'enseignement de Lacan, une sorte de généralisation de l'Œdipe.

En effet Lacan s'est d'abord attaché à nous rendre lisible ce que veut dire l'Œdipe ou le fonctionnement de l'Œdipe comme structure. Il l'a fait de façon extrêmement simple et extrêmement efficace - disons que c'est devenu simple avec le temps, après la surprise initiale de ceux qui le suivaient - dans les termes d'une métaphore où le Nom-du-père signifiant supplante la mère conçue pour les besoins de la cause, il faut dire, comme signifiant. Et vous savez comment Lacan procède à la significantisation de la mère pour pouvoir la faire entrer dans la métaphore paternelle. Il dit : finalement non seulement c'est la mère qui dit oui ou non à la demande mais c'est la mère qui est là ou qui n'est pas là, celle qui est ensuite, dont les mouvements sont reproduits par le *Fort-da,* sont significantisés par le *Fort-da,* c'est la mère en tant qu'elle va et qu'elle vient, qu'elle est présente et qu'elle est absente, donc on peut en faire un signifiant et ce signifiant est surclassé, est rayé, tombe dans les dessous par l'effet du Nom-du-père.

Il s'ensuit une symbolisation du phallus, le phallus maternel qui est un mirage, qui vient là, briller, passe comme un météore, etc., Lacan le développe dans le *Séminaire IV* à propos de Hans, supposément par

l'opération de cette métaphore, se fixe comme un signifiant.

Alors pendant des années, c'est-à-dire jusqu'à deux, trois ans avant le séminaire *Encore*, c'est ce qu'on apprenait de l'Œdipe, de l'Œdipe selon Lacan. Et de l'Œdipe, on considérait que Freud avait raconté plutôt ça sous forme d'histoires et Lacan nous montrait la structure linguistique, la structure signifiante de l'Œdipe. Or, la surprise de Lacan, le mouvement que Lacan a apporté peu de temps avant son séminaire *Encore,* c'est de marquer que cette structure était en fait elle-même mythe et donc il a procédé, une fois qu'il avait dégagé l'Œdipe comme structure, on peut dire qu'il a révélé cette structure elle-même comme un mythe, habité par une structure plus fondamentale ; ou on peut le dire autrement encore, c'est qu'il a donné à cette structure des termes plus purs, plus fondamentaux.

Alors c'est quoi ces termes plus fondamentaux ? C'est en effet ceux que j'avais essayé d'exprimer par le rapport que vous avez écrit à côté de l'autre, c'est-à-dire grand A sur grand J barré. À savoir : on n'a pas besoin de passer par l'histoire du père et de la mère et du Nom-du-père, etc., pour rendre compte de ce dont il s'agit.

Ce dont il s'agit c'est que le langage comme tel a l'effet du Nom-du-père, que la vraie identité du Nom-du-père, c'est le langage, que la structure de langage elle-même a un effet anéantissant sur la jouissance. Ce qui est retrouver les premières intuitions de Lacan, ou ses premières constructions hégéliennes, le mot meurtre de la chose. L'exemple des éléphants qui, quand on commence à les nommer, lorsqu'ils sont véhiculés dans le discours, disparaissent. Et donc au fond le côté tuant du signifiant lui-même. Et donc à un moment Lacan se libère du carcan de la référence œdipienne, en même temps qu'il la généralise pour dire : la structure de langage même a ses effets sur la jouissance, a un effet de vidage de la jouissance.

Et donc ça, c'est ce que vous trouvez, par exemple, énoncé dans *l'Envers de la psychanalyse.* C'est la reprise par Lacan de la fonction du père chez Freud, pour montrer qu'en définitive on peut s'en passer au bénéfice de mettre en fonction précisément le langage comme appareil de la non-jouissance, le langage comme anti-jouissance. D'où la définition que Lacan pouvait donner alors, du lieu de l'Autre comme un lieu où la jouissance est évacuée. Et avec le problème, si elle ne l'est pas suffisamment, la gravité de ce que cela implique.

Alors ce qui est frappant, c'est qu'au moment même où Lacan produit cette démythification dernière de l'Œdipe parce que déjà imposer à l'Œdipe une structure linguistique c'était certainement le sortir de l'anecdote et là c'est le sortir même du mythe. Alors les termes sont conservés, les termes et leur valeur, c'est-à-dire le signifiant, que ce soit le Nom-du-père ou que ce soit la structure de langage comme telle, le signifiant est séparé de la jouissance. Il est séparé de la jouissance et il a un effet tuant sur la jouissance, qui donc se réfugie dans des zones spéciales, les zones érogènes de Freud, se réfugie dans des zones réservées ou dans ce que Lacan appelle dans *l'Éthique de la psychanalyse*, des vacuoles, une vacuole. Dans *l'Éthique de la psychanalyse,* il nous présente tout ça comme le lieu de la jouissance étant une vacuole réservée et d'une

certaine façon inatteignable, pendant que le reste du temps on cause et c'est tout ce qu'on sait faire.

C'est là en effet qu'on a, avec le séminaire *Encore*, une mutation tout à fait essentielle et même qui surclasse la démythification de l'Œdipe, qui consiste à dire et qui consiste à prendre les choses par ce biais : le langage lui-même est appareil de jouissance. Et donc là je comprends en effet, c'est bien la valeur que je donnais à ça, le sentiment de crainte révérencielle enfin qui nous a habité à reprendre ce terme parce que ça modifie totalement le concept du langage que nous pourrions dire être le concept lacanien du langage.

C'est qu'au lieu que le langage vienne comme une puissance de déjouissance, de soustraction de jouissance, mais au point de réduire à zéro sauf un reste, au contraire, on voit langage et jouissance, enfin je prends la peine de le dire, main dans la main, enfin comme deux : là on voit un nexus langage-jouissance.

Et c'est le dynamisme de cette perspective qui lancera Lacan dans sa théorie borroméene, c'est-à-dire dans un essai pour appareiller l'affaire d'une tout autre façon, avec d'autres instruments que ceux dont il pouvait se servir auparavant.

Alors du coup, ce qui est saisissant là, c'est que nous n'avons plus du tout affaire, jusqu'au séminaire *Encore*, la jouissance au fond c'est une affaire de reste, c'est toujours une affaire de reste puisque c'est vraiment le langage, la fonction de la parole, la dialectique s'étend, et la jouissance insiste mais toujours localisée. Elle peut se déplacer, mais toujours localisée dans un reste.

Alors que la perspective bizarre que Lacan ouvre avec *Encore*, c'est au contraire une jouissance qui est partout et c'est la valeur déjà de cette première phrase que peut-être nous arrivons à commenter : « tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par le fait d'être impliqués dans une autre satisfaction ».

Le terme d'autre satisfaction là est ambigu, parce que c'est à la fois, ça veut dire les besoins sont impliqués dans une autre satisfaction que la satisfaction du besoin, mais aussi bien qu'ils sont impliqués dans une autre satisfaction que celle qui va se découvrir après, à savoir c'est une autre satisfaction que la satisfaction de celle qui serait propre au rapport sexuel. Donc il y a une équivoque. Chacun des termes, ici, mériterait d'être repris parce que, au fond, pourquoi Lacan dit ici l'être parlant, il dit tous les besoins de l'être parlant ?

Voilà un terme dont il commence à faire usage, l'être parlant, inconnu au bataillon peu de temps auparavant et qu'il va essayer de formaliser, sous le nom de parle-être (parlêtre), il va essayer de créer un néologisme pour le désigner. Je crois avoir déjà, jadis, rendu compte de la chose, c'est que jusqu'à ce *Séminaire* là, Lacan se contentait fort bien de ce qui était son invention, à savoir, du sujet, il aurait dit tous les besoins du sujet, et d'ailleurs nous continuons couramment à parler du sujet parce que dans l'enseignement de Lacan, en effet, les occurrences du mot sont beaucoup plus fréquentes, nous sommes formés en effet à parler du sujet, à nous référer au sujet.

Or le sujet, le terme même de sujet et son mathème, le mathème qu'il représente S barré, c'est le corrélat du langage en tant que videur et vidé de jouissance. Comme Lacan l'a mis souvent en valeur, le sujet barré c'est le sujet en tant que déjà mort, c'est le

concept de sujet en tant que représenté par un signifiant et pour un signifiant, et d'ailleurs si je ne me trompe pas dans le chapitre qui précède justement le chapitre V, Lacan a cette phrase, c'est l'avant-dernière phrase du chapitre IV : « Un sujet comme tel n'a pas grand-chose à faire avec la jouissance ». En effet le terme de sujet est appareillé au concept de langage non pas comme appareil de jouissance mais au langage comme dévitalisant et comme videur de jouissance.

Et donc à partir du séminaire *Encore* et pour la suite, on peut dire ça ne suffit plus à Lacan le terme de sujet. Parce que le terme de sujet, à ce moment là, on est obligé, comme on le prend comme mort, comme vidé de jouissance, on est obligé de lui rajouter un rapport avec un reste de jouissance, reprenant la formule du fantasme. Alors avec ce complexe là, on a en effet le sujet si l'on veut, sujet et jouissance. Et donc le vrai point d'application de Lacan à partir de cette date, c'est l'être parlant, ce qui inclut le corps, et au point que, alors, on peut dire ça inclut le corps parce que désormais, Lacan cesse de penser l'inconscient sans la pulsion.

Alors qu'avant, il développe un statut de l'inconscient, qui a sa consistance indépendamment de la pulsion. Et donc ce sont même deux concepts fondamentaux, qu'il prend chez Freud, mais comme diamétralement opposés. Et d'ailleurs ça apparaît à un moment dans *l'Éthique de la psychanalyse*, quand Lacan déjà dans *l'Éthique de la psychanalyse* parle des pulsions, il introduit la pulsion freudienne que pendant longtemps il a tenu en lisière, etc., il dit, de la pulsion freudienne : « Quelque chose qui se profile au-delà de l'exercice de l'inconscient », voilà, c'est page 108 de *l'Éthique de la psychanalyse*. Il prend la pulsion comme quelque chose se profilant au-delà de l'exercice de l'inconscient et au contraire qui n'est pas loin du champ de *das Ding,* du champ de la Chose conçu comme un champ de la jouissance, conçu comme un champ réservé.

Alors c'est ça qui se défait, dans le séminaire *Encore* et ça se défait difficilement, il est très difficile en effet de trouver, j'ai essayé un peu de le faire il y a deux ans, et de trouver quelles sont les pistes que Lacan continue, parce qu'il en essaye plusieurs pour défaire ce nexus. Et c'est bien ce qui l'emmena jusqu'à essayer de reformuler le concept de l'inconscient freudien, quand il fera son séminaire de *L'une-bévue* où il fait une lecture néologique enfin de l'allemand, de *l'Unbewust* freudien, pour essayer de définir un concept qui va plus loin que l'inconscient freudien.

Alors que dans *l'Éthique de la psychanalyse* nous avons une opposition polaire entre l'inconscient et la pulsion. Et là nous sommes, dans l'effort pour penser, et il faut bien dire c'est encore devant nous, Lacan a taillé la route si l'on veut dans cette jungle mais là, en effet, on peut utiliser les vues et les aperçus de Freud, il y a en effet la poussée de Lacan et on ne peut pas dire que ça ait trouvé son appareil. Et dire dans cette phrase tous les besoins de l'être parlant, enfin tout ça y est inclus et c'est pourquoi s'il y avait sujet on dirait la demande, c'est contaminé par la demande, mais là c'est contaminé par une jouissance qui est au niveau même de la parole.

Alors il faut bien dire que c'est, en effet, ça renverse le b-a-ba du

lacanisme, ça renverse la notion que l'Autre est un champ évacué de la jouissance ; ça met même en question que le signifiant soit là essentiellement pour avoir des effets de signifié. Alors que Lacan, ça reposait sur, même, une articulation très fine entre le signifiant et ses effets de signifié, une articulation en termes de métaphore et de métonymie, bon. Autrement dit ça implique, ce qui est là dans ce séminaire *Encore,* un changement de statut du signifiant.

Lacan pose à un moment dans ce *Séminaire* la question : qu'est-ce que le signifiant ? Et la réponse est incroyable, enfin, il y en a plusieurs, celle-là, page 26 du Séminaire *Encore* « le signifiant se situe au niveau de la jouissance ». En effet, il ne se situe pas au dessus, venant exterminer la jouissance préalable et la réduire à une jouissance localisée et en déchet, en réserve, vacuolaire, dont l'accès à quoi est toujours difficile, mais dire le signifiant - et ça va jusqu'à dire, il fait des variations là-dessus, le signifiant est la cause de la jouissance.

Alors ça, ça a conduit à quoi ? Ça a conduit, dans le séminaire *Encore,* à dénouer la relation du signifiant au signifié. C'est pourquoi j'avais souligné, il y a deux ans, que je croyais qu'il fallait prendre au sérieux comme une chose indicative pour la suite, une bonne articulation, le signifiant n'a pas de rapport avec son effet de signifié. Et tout ce que Lacan développe sur l'écriture, c'est à partir de cette proposition : le signifiant n'a pas de rapport avec son effet de signifié et ça c'est vraiment dire, c'est le point de vue exactement contraire à celui qui avait conduit Lacan à construire métaphore et métonymie.

Donc séparer d'un côté le signifiant de son effet de signifié, et de l'autre côté mettre l'accent sur son rapport avec son effet de jouissance, et pas comme un produit dérivé et latéral.

Alors, bien sûr il faut rendre compte à part ça qu'on s'y retrouve, qu'il y a un certain ça veut dire. Je l'avais expliqué je crois il y a deux ans, ce ça veut dire, un certain ça veut dire s'équilibre, c'est-à-dire on s'y retrouve, on s'indique des choses, on se communique des choses, dans la mesure - souligne Lacan - où on est pris dans un discours, c'est-à-dire dans un certain mode de fonctionnement du langage, dans une certaine utilisation du langage qui permet aux uns et aux autres de s'y retrouver.

D'où la valeur qu'il peut donner, une valeur empirique mais qui retrouve tout à fait - ça on l'avait aussi dit l'année dernière - les considérations des philosophes anglo-saxons du langage, à savoir finalement c'est dans la mesure où une communauté s'entend, on n'a plus rien à dire, et les discours…
Et alors jusqu'au relativisme de dire : la science n'est que la façon dont s'entend la communauté scientifique.

Donc un relativisme du signifié par rapport à la communauté. Et simplement, Lacan souligne aussi que ce qui fait, à ce moment là, point de capiton, ce qui permet quand même au signifiant et au signifié de se retrouver, de s'ancrer, ce n'est pas un Nom-du-père, c'est le discours d'une communauté qui vaut comme Nom-du-père.

Mais ça suppose, disons c'est sans absolu, ça suppose des tractations, ça suppose des dialogues, des échanges, le redire, insister et ça suppose donc ce que Lacan je crois

dans le chapitre même V appelle la routine, peut-être au chapitre IV.

Il appelle la routine, ce qui est une valeur spéciale qui est donnée, précisément, à l'habitude, à l'habitude au sens d'Aristote, et c'est pourquoi vous trouvez justement page 51 du chapitre V, ce qui n'est pas un ex-cursus, ça peut paraître un ex-curcus, c'est un développement de Lacan sur ce qu'est la culture. La culture c'est la forme, c'est le dépôt superposé, alluvionnaire, de tout ce qui a servi de discours pour s'y retrouver et avec la valeur que Lacan donne à ça, à savoir, dit Lacan : c'est comme une vermine, c'est comme un grouillement. Là commence à s'introduire chez lui, justement à partir du moment où langage et jouissance vont ensemble, on peut dire que commencent en même temps à se développer ces images parasitaires du signifiant, donc une toute autre veine que la veine sublimatoire de la dialectique, du premier Lacan. Là au contraire, ça va de pair avec la notion de signifiant avec ses effets de signifié, pour permettre de se tenir bien chaud ensemble, c'est une sorte de, c'est une vermine grouillante, alors qui tient chaud, qui en même temps démange un petit peu et c'est pourquoi il va jusqu'à présenter *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, après quoi on n'y comprend plus rien, d'une certaine façon, enfin par la face où on n'y comprend plus rien, tout ce qu'on comprend c'est qu'il devait y avoir quelque chose qui les démangeait quelque part pour que ils essayent de s'y retrouver comme ça.

C'est-à-dire un point de vue qui est de l'ordre de : des pauvres malheureux embarrassés, embrouillés par un réel. Dit comme ça c'est plus propre, si on veut, mais ça procède de cette perspective et même là en improvisant, j'espère qu'on voit que quand même il s'agit d'une chaîne extrêmement serrée, en même temps que subversive, de l'enseignement de Lacan lui-même.

C'est une théorie de la culture, parce que, quel est le cœur de ce qui à la fois anime et rend nécessaire le discours ? C'est l'absence de rapport sexuel. Donc en définitive, c'est le colmatage par le biais du signifiant de cette béance, et donc, à cet égard, c'est un colmatage aussi par le lien social, de la socialité fondamentale qui manque, à savoir la socialité sexuelle.

Et si Lacan a commencé à un moment à promouvoir le terme de discours et sa réflexion sur le lien social, ce n'est pas de la sociologie bien sûr, ni même de l'histoire, le lien social, le lien social c'est le terme qui répond à rapport sexuel. C'est en quelque sorte : vous n'avez pas, ils n'ont pas de rapport sexuel, eh bien ! qu'ils mangent du lien social si je puis dire, c'est ça la brioche. Et ces deux termes sont à mettre en parallèle et il faut bien dire plus on s'avance dans ce qu'on appelle l'histoire et plus, en effet, l'être communautaire prend de consistance.

Pierre-Gilles Gueguen : - Vous montrez la logique même qui unit le cours *La fuite du sens* à celui de l'année dernière, *L'Autre qui n'existe pas...*, vous aviez dans la conférence de Buenos-Aires une formule disant que pour ce qui concerne l'amour il fallait le maître pour dire comment ça se plaçait (formule dans le fil de Lacan du *Transfert*), et le déplacement que vous montrez c'est que, à la place de ce qui a été longtemps le maître, et qui fondait les

universaux d'Aristote vient le discours et le lien social...

Jacques-Alain Miller : - Vous savez les universaux dont parle Lacan justement dans le chapitre V, les universaux du bien, du vrai, du beau, c'est à peine Aristote, c'est le titre d'un ouvrage de Victor Cousin, qui s'appelle du bien, du vrai, du beau. Victor Cousin c'est l'éclectisme, c'est en quelque sorte le condensé de la philosophie classique. Alors justement dans *l'Éthique de la psychanalyse,* la sublimation est bien sûr située comme un problème alors que précisément, dans le chapitre V, elle n'est pas un problème, la sublimation, on peut dire : elle est conçue comme une jouissance de plein exercice. Parce que sans ça, si on conçoit que le langage supporte la sublimation, vide la jouissance, comment rendre compte de l'alliance entre sublimation et jouissance ? C'est pour ça que dans les leçons qui traitent de la sublimation dans *l'Éthique de la psychanalyse* j'avais mis le titre « Le problème de la sublimation » parce que ça apparaît comme un problème que Lacan essaye de résoudre.

Mais à partir du moment où au contraire langage et jouissance vont de pair ou que le signifiant est la cause de la jouissance, alors on peut dire : la sublimation cesse d'être un problème, elle est une jouissance de plein exercice au point que Lacan dise : l'autre satisfaction est repérable de surgir des universaux. Enfin ça n'est pas repérable que de ça, bien sûr, mais on peut la repérer de surgir des universaux et donc à défaut de la jouissance du rapport sexuel, on a la jouissance des universaux, on a la jouissance de la communication, on a la jouissance communautaire, on a la jouissance groupale, on a tout ce qui nous occupe de savoir comment on va se placer à côté de l'Autre ou pas, selon quelles règles on va obéir, donner des ordres, faire agir, etc. Ça c'est de l'ordre, c'est la jouissance sublimatoire. Et donc elle cesse, et c'est à cette condition que Lacan peut dire à peu près, que la sublimation réside dans la fonction de la parole comme telle et elle est jouissance comme la fonction de la parole elle-même est jouissance.

On voit que dès qu'on déplace la perspective, sur certains plans ça devient beaucoup plus compliqué mais évidemment on simplifie d'autres questions qui apparaissaient problématiques. Alors on peut se demander à quoi c'est lié ? Cette perspective de Lacan est liée, je pense, à ce vecteur qui est : en dire davantage sur la sexualité féminine, et donc construit même l'arrière fond de son *Séminaire* pour que s'enlève là-dessus la nouveauté qu'il apporte sur la sexualité féminine et pour pouvoir apporter comme une nouveauté que la sexualité féminine a une liaison spéciale avec l'Autre, il faut, bien sûr, dans les premiers chapitres, avoir commencé à faire disparaître l'Autre, avoir rendu très problématique le rapport à l'Autre, parce que sans ça, ça ne nous dit pas grand-chose.

Parce qu'avant, si on nage dans l'Autre, on ne s'aperçoit pas du point, donc il y a d'abord, c'est pour mettre en valeur la sexualité féminine que Lacan choisit ce point de vue de la pulsion auto-érotique, mais deuxièmement on peut penser que c'est aussi lié à l'évolution de la pratique analytique. À savoir et pourquoi pas le dire, au problème de la fin de l'analyse, à ce qui est cette

découverte interne de la pratique qui est l'allongement de la cure analytique, ça poursuit au-delà des premiers tours de passe-passe qu'on a fait avec la psychanalyse, on peut dire ça comme ça, et qu'au fond le point de vue selon lequel la parole est en elle-même jouissance, est fait pour situer d'une nouvelle façon le retard de la fin de l'analyse, le fait qu'elle ne se produit pas au terme de tours de passe-passe, des tours de passe-passe signifiant d'où on l'attendait et où d'ailleurs on devait constater qu'on la rencontrait pas.

Alors on se rencontre par contre la semaine prochaine et là je ferais ce que j'avais prévu de faire aujourd'hui et qui a été remplacé par cette discussion.

Fin du *Cours* n°7 du Partenaire-Symptôme
(14 janvier 1998)

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Huitième séance du *Cours*
(mercredi 21 janvier 1998)

Nous avons été amenés, à la suite de détours auxquels vous avez pu assister, à mettre au programme aujourd'hui le chapitre V du séminaire *Encore,* de Lacan, qui est intitulé « l'autre satisfaction » et qui porte un surtitre : « Aristote et Freud ».

Les échanges que j'ai pu avoir ici devant vous m'ont rendu sensible à la conversion du regard, la conversion conceptuelle nécessaire pour accommoder comme il convient l'usage que nous faisons de ce terme de jouissance que nous empruntons à Lacan, et spécialement la conversion conceptuelle nécessaire pour passer de la vision à laquelle nous sommes formés, de la jouissance comme exclue, à une jouissance qui est on peut dire exactement partout et qu'est-ce qui justifie qu'on passe de la jouissance comme exclue à l'omniprésence de la jouissance.

Cette conversion, qui porte ses effets dans la pratique même, emporte avec elle beaucoup de conséquences et c'est ce point, cet horizon, que j'aurai aujourd'hui dans le collimateur.

Ce chapitre V, je vous ai proposé de le lire ou de le relire de manière à vous préparer à en suivre le commentaire mais non pas ligne à ligne : le commentaire est destiné à mettre en valeur ce que cette perspective peut avoir d'exorbitant. Ce qui nous a amené à ce chapitre c'est la référence à Bentham qu'il contient, que vous trouvez page 55 de ce *Séminaire* et à vrai dire, c'est une référence à une référence. Lacan, en effet, rappelle, dans ce chapitre V, qu'il avait pris cette référence à Bentham dans un autre temps. Un temps qu'il qualifie ainsi : qu'il piétinait moins que aujourd'hui dans ce qui est devenu ce chapitre. Et ce temps, nous l'avons vu, c'est celui de son séminaire l'*Éthique de la psychanalyse*. Et il y a un effet d'écho entre la thèse avancée dans ce chapitre V et ce séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse* qui, pour beaucoup, a fixé la notion que nous avons de ce concept de la jouissance. Et, de plus, la référence à Aristote qui m'a paru assez distinguée pour la placer dans la surtitre de ce chapitre, vient elle aussi du séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse*. Et c'est précisément une référence à *l'Éthique à Nicomaque*.

Il faut peut-être que je justifie d'avoir, dans la rédaction de ce chapitre, distingué Aristote plutôt que Bentham, dans le rapport à Freud. Je n'ai fait que suivre l'indication que Lacan donne lui-même dans cette page que vous avez pu relire, 57, qu'il y a un éclairage que peuvent prendre l'un de l'autre Aristote et Freud, au point d'évoquer la possibilité que les dires de l'un et de l'autre pourraient en quelque sorte se traverser.

Ces références peuvent suffire déjà à justifier qu'on considère ce chapitre, mais pourquoi pas ce séminaire *Encore* lui-même, comme une reprise de *l'Éthique de la psychanalyse* et sinon Aristote et Freud au moins *Encore* et *l'Éthique de la psychanalyse* peuvent prendre un éclairage l'un par l'autre. Et c'est ce que je vais essayer, parce que c'est une voie qui me semble permettre de baliser ce déplacement du concept de la jouissance à quoi il faut se former

pour que le thème même du partenaire-symptôme puisse prendre sens. Partenaire-symptôme, c'est une invitation à situer le partenaire en termes de jouissance, c'est-à-dire non pas en terme d'interlocution. Le partenaire, ici, n'est pas tant celui qui répond ce qu'il faut, que celui qui s'insère dans le processus symptomatique en tant que ce processus délivre à celui que nous ne pouvons même plus appeler le sujet, comme je le soulignais la dernière fois, mais dont il faut élargir l'assise jusqu'à le qualifier d'être parlant, c'est-à-dire y inclure son corps de jouissance, le processus symptomatique délivre de la jouissance ce qu'à la suite de Lacan nous allons jusqu'à qualifier d'être.

Pourquoi ne pas indiquer comme borne que ces deux *Séminaires* sont marqués l'un et l'autre par la présence, signalée comme telle, du linguiste Jakobson, qui est mentionné comme présent à la première leçon de *l'Éthique de la psychanalyse*, comme il l'est à la seconde du séminaire *Encore*. Donc c'est en en quelque sorte sous son patronage, patronage de sa présence effective que Lacan, dans l'un et l'autre de ces *Séminaires,* développe, concernant la jouissance, deux perspectives distinctes voire opposées. Et pour commencer voyons un peu l'Aristote 1 de Lacan, celui dont la référence est prise dès l'*Éthique de la psychanalyse* pour aider à situer la jouissance. La référence est prise précisément au livre VII de *l'Éthique à Nicomaque* et ce livre marque lui-même une césure dans cette *Éthique à Nicomaque* d'Aristote, tel que le cours est transcrit, (c'est un point commun avec le *Séminaire* de Lacan, l'un et l'autre sont des transcriptions, sans doute moins fiable concernant Aristote, puisque ça n'était pas pris en sténographie et c'est un peu plus éloigné dans le temps). L'indication figure explicitement qu'il s'agit d'un autre point de départ de l'*Éthique* et cet autre point de départ est donné par la liste, que dresse Aristote, des attitudes à éviter par celui qu'on doit appeler ici le disciple, à savoir le vice, l'intempérance et la bestialité.

Cette énumération se double d'une autre, implicite, le ternaire de la vertu opposée au vice, de la tempérance opposée à l'intempérance, ce qu'on a traduit comme intempérance et qui est exactement απραξια (l'*aprazia*), et qui a retenu l'attention d'un logicien contemporain auquel il m'est arrivé de faire allusion, Donald Davidson, qui a centré ce qu'il avait à dire de la psychanalyse, précisément sur l'intempérance, sur la question de savoir comment il peut se faire que, tout en sachant ce qui est bon pour soi, on ne le fasse pas. C'était pour lui une façon de découvrir l'instance de l'inconscient dans cet écart entre le savoir et le faire. Et il en a tiré d'ailleurs un certain nombre de conséquences concernant l'unité subjective ; il a tiré de l'απραξια (*aprazia*) spécialement la conséquence qu'il était difficile à ce niveau de maintenir cette unité du sujet, et qu'il fallait sans doute introduire une division, voire une multiplicité pour rendre compte de ce qu'on puisse savoir ce qu'il y a à faire et qu'on ne le fasse pas.

Peut-être cette année reprendrai-je l'article, célèbre dans un certain milieu, où il fait ce développement ; il fait ce développement, on peut le dire, informé, puisqu' il est passé par l'expérience analytique, ce logicien. C'est ce qu'il avait bien voulu me confier dans un entretien que j'avais eu avec lui et qui a été

publié si mon souvenir est bon dans la revue qui s'appelle *l'Ane*.

Mais précisément ce qu'il laisse de côté, comme Aristote lui-même, c'est le troisième terme, la bestialité à quoi on ne pourrait trouver peut-être d'antonyme qu'à introduire ici la sainteté, entendue comme un excès de vertu, comme une vertu héroïque et divine, similaire dans son ordre à ce qu'est la bestialité comme une sorte d'excès de vice.

Ce qui, ici, met à part la bestialité comme la sainteté, c'est l'excès, c'est le trop et ce que souligne Lacan dans son Aristote 1, celui de *l'Ethique de la psychanalyse*, c'est précisément et au plus près du texte que nous avons de l'enseignement d'Aristote, que ce champ de la bestialité est, par Aristote, écarté comme relevant de ce qui est monstrueux, θηφιοτηδ (*teriotes*) la monstruosité. Il y a là quelque chose, en effet, qui mérite d'être souligné dès lors qu'on ne peut pas penser qu'Aristote n'en avait pas quelques exemples à une époque où la tyrannie, le régime de la tyrannie pouvait permettre à certains de s'adonner à cet excès vicieux. Mais voilà pourtant mis de côté, non traité, refusé comme étant, dit Aristote, rare dans l'espèce humaine au point que ce soit principalement chez les barbares qu'on la rencontre, cette bestialité.

Si nous avions pourtant à retraduire ce champ énigmatique dans nos catégories à nous, qu'est-ce que nous dirions ? Que ce qu'il met là de côté, c'est proprement le registre sadique. Je peux quand même, pour vous en laisser juge, vous lire le passage qui est en 1148b, de *l'Éthique à Nicomaque*, chapitre VII, où il évoque les dispositions bestiales. Il donne des exemples, *celui de la femme qui, dit-on, la femme !!, la sorcière sans doute, qui, dit-on, éventre de haut en bas les femmes enceintes et dévore leur fruit ou encore ces horreurs où se complaisent, à ce qu'on raconte, certaines tribus sauvages des côtes du Pont qui mangent des viandes crues et de la chair humaine ou échangent mutuellement leurs enfants pour s'en repaître dans leurs festins ou enfin ce qu'on rapporte de Phalaris, bien connu.*

Ce sont là des états de bestialité, d'autres ont pour origine la maladie, ou parfois la folie comme dans le cas de l'homme qui offrit sa mère en sacrifice aux dieux et la mangea ou celui de l'esclave qui dévora le foie de son compagnon, d'autres encore sont des propensions morbides, comme par exemple s'arracher les cheveux, ronger ses ongles, ou même du charbon et de la terre sans oublier l'homosexualité. C'est une liste qui est propre à Aristote, en effet, mais que nous pouvons ramener, sans trop forcer, au sadisme dont il n'y a au fond pas un de ces exemples dont on ne trouverait l'illustration dans l'œuvre du Marquis de Sade, et l'histoire de Juliette, si j'avais voulu ici l'apporter, m'aurait permis de mettre, en contrepoint de chacun de ces exemples, la mise en forme littéraire qu'y apporte enfin cet écrivain.

Voilà ce que Lacan, a choisi précisément comme point de départ dans *l'Éthique de la psychanalyse*. Il a choisi ce mouvement par lequel Aristote et au fond nous-mêmes nous mettons de côté, nous écartons, nous évitons le champ qui est ainsi circonscrit avec une sorte de *pas ça*. Et ce *pas ça* enveloppe l'ensemble de ce que Lacan développe dans l'*Éthique de la psychanalyse,* à savoir il s'interroge sur l'instance de ce *pas ça.* Comme

il le formule : « par ce geste tout un registre du désir est mis hors du champ de la morale à proprement parler ».

Le champ de la morale, chez Aristote, au contraire, relève, est susceptible d'être approché par ce qui est de l'ordre de la formation du caractère et ceux qui s'adonnent à la bestialité, on les considère comme forclos de la formation. Ils ont de si mauvaises habitudes qu'on ne peut pas leur en donner de bonnes, alors que le champ de la morale concerne spécialement les sujets auxquels - qui ont sans doute de mauvaises habitudes - mais auxquels on peut en donner de bonnes.

Cette morale, pratique, repose sur la foi qui est donnée à une dynamique des habitudes, à des effets de dressage, d'éducation, en vue de l'acquisition de bonnes habitudes. Et c'est ce que Lacan dans son séminaire *Encore* mettra en valeur comme morale de maître. C'est une morale qui repose sur la possibilité de maîtriser, et la bestialité apparaît ainsi comme échappant à l'hégémonie de la maîtrise. C'est là qu'on peut dresser l'opposition d'Aristote et de Freud, d'abord en ce qu'Aristote vise avec cette liste désigne précisément ces désirs, dont nous avons à l'occasion le témoignage seulement par des fantasmes, qui sont au premier plan de l'expérience analytique - c'est ce que dit Lacan - disons en tout cas qui n'y sont pas étrangers, qui y figurent et que d'autre part on ne trouve nulle part chez Freud l'appel fait à la bonne habitude.

On peut dire que cette dimension est effacée de l'expérience analytique et qu'elle brille, en quelque sorte, par son absence. Freud ne fait pas foi en la bonne habitude. Alors ce qu'il y a de commun entre Aristote et Freud, c'est l'eudémonisme, dont le terme apparu précédemment, c'est-à-dire la notion élémentaire que ce que l'homme cherche, c'est le bonheur. Mais ce trait commun ne fait que mettre en valeur la différence qui sépare ici Freud et Aristote, à savoir que pour Freud rien, ni en l'homme ni dans le monde, n'est préparé pour ce bonheur, tandis qu'Aristote fait foi à l'harmonie et, pour ce bonheur, invite à s'accorder à la nature, précisément une nature qui exclut le contre-nature de la monstruosité.

Alors prenons comme pivot la notion d'excès. Ce que prône Aristote concernant l'excès, c'est la mesure, et s'il rejette la bestialité, c'est qu'on ne peut y introduire le module de la mesure. Alors que, c'est ça qui différencie l'intempérance et la bestialité, l'intempérance est un excès où l'on peut intervenir, le vice et l'intempérance, on peut intervenir, comme il s'exprime « les biens du corps admettent l'excès et c'est la poursuite de cet excès qui rend l'homme pervers ». On peut dire que *l'Éthique à Nicomaque* s'inscrit exactement en ce point : comment remédier à la perversion que permettent les biens du corps. Alors que Freud se mesure à l'excès et que l'excès, loin de lui paraître si exorbitant qu'on ne puisse rien y faire, cet excès fait son objet même.

Ce qui s'inscrit entre Aristote et Freud, tel que Lacan l'introduit, c'est Bentham, et avant tout parce que le nouveau qu'il introduit, c'est le rapport du langage au réel pour situer le plaisir. Et en effet, à relire *l'Éthique à Nicomaque,* on peut dire que c'est une problématique qui est là absente et que c'est vraiment à l'utilitarisme qu'on est redevable d'avoir introduit la fonction du langage concernant le plaisir.

Je ne rappelle cet Aristote un, que pour mettre en valeur l'Aristote deux, celui que Lacan nous amène dans son chapitre de l'autre satisfaction. Et c'est un tout autre accent, là, qui est porté. Admettons que ça ne (…) pas au précédent, ça n'est pas contradictoire, mais c'est pourtant une autre opposition entre Freud et Aristote qui est mise en valeur, et précisément sur la définition du plaisir. Chez Aristote, le plaisir est défini par l'activité ; *c'est une activité* dit-il, *de la manière d'être qui est selon la nature.* On dit : si vous vous accordez à la nature, si c'est ça votre manière d'être, ne pas aller contre, mais au contraire de vous accorder avec ses possibilités, avec sa mesure, et si alors vous êtes actif, d'une façon non entravée, non empêchée, et l'absence d'entrave est pour lui essentielle dans ce qu'est le plaisir, eh bien cette activité est le plaisir même. Et c'est au point que l'on trouve aussi bien chez lui cette expression : le plaisir autrement dit l'activité.

C'est ce que Lacan, à la fin du chapitre de l'autre satisfaction, évoque très précisément dans ces termes, il indique la valeur du mouvement chez Aristote, que les besoins se satisfont par le mouvement et il formule d'une façon parfaitement adéquate à *l'Éthique à Nicomaque* « Si Aristote vient à épingler quelque part ce qu'il en est du plaisir, ce ne saurait être que dans ce qu'il appelle *energeia* (ενεργεια), une activité. », page 58, du *Séminaire.*

Et c'est à quoi il oppose le plaisir freudien ; et il retrouve chez Freud une référence à l'*energeia* aristotélicienne, sous les espèces de l'excitation. En effet, le point de départ de la mise en œuvre du déclenchement de l'appareil psychique chez Freud, c'est, en effet, quelque chose de l'ordre du mouvement, de la sensation comme excitation. Mais cette activité chez Freud, quand il s'agit du plaisir, prend la forme essentielle de l'évitement. C'est ce que Lacan formule en disant que chez Freud « le principe du plaisir ne s'évoque que de ce que l'excitation provoque de mouvement pour s'y dérober ». Et en passant ainsi, rapidement, c'est moi qui stationne là-dessus, on s'aperçoit que le couple Aristote-Freud dessine une inversion, que pour Aristote le plaisir c'est toujours un plus de mouvement tandis que chez Freud, le principe qui conditionne le plaisir consiste au contraire à ramener à zéro ce plus.

C'est là que se dessine la matrice des comparaisons extrêmement fréquentes chez Lacan entre Aristote et Freud, qui consiste à dire : d'une certaine façon Freud est dans la ligne d'Aristote, Freud emprunte son concept du plaisir à Aristote, comme tout le monde, mais en même temps, il lui fait subir une curieuse torsion, puisque ce qu'il appelle plaisir ne serait, pour Aristote, pas du tout un plaisir, ce ne serait, à tout prendre, qu'une atténuation de peine, de douleur.

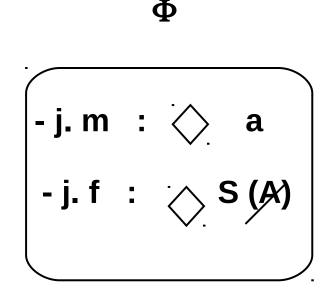
Et ce qui me reste dans la main de cette visite rapide que nous faisons avec cette comparaison, c'est la prévalence chez Freud, concernant le plaisir, de ce geste d'évitement. Un certain « pas plus » pour le plaisir, l'instance d'une limite, d'une barrière qui préserve et qui projette devant soi la zone de l'excès. Le rappel d'Aristote dans le chapitre V de *Encore,* curieusement, est destiné à épingler la conception du plaisir chez Aristote, de la sexuation mâle. La conclusion de ce chapitre est pour dire qu'Aristote pense le plaisir du côté mâle, et donc ce chapitre nous

promet la différence radicale de ce qui se produit du côté femme, ça c'est tout à fait absent de *l'Éthique de la psychanalyse*. C'est comme cette construction de l'excès et de la barrière conditionnant un évitement par Lacan à la pointe de ce chapitre V assigné à un des deux sexes.

C'est là la différence majeure, en dépit de tous les effets d'écho que nous pouvons noter, entre sa situation d'Aristote dans *l'Éthique* et la situation d'Aristote dans *Encore*. Et en effet, autant dans *Encore* la jouissance est toujours référée au rapport sexuel et même modifiée en fonction du rapport sexuel, autant dans *l'Éthique de la psychanalyse*, ça n'est pas le cas. On peut même dire, sauf à chercher rétroactivement les traces, que dans *l'Éthique de la psychanalyse* le concept de jouissance est tout à fait disjoint du rapport sexuel.

C'est là une première façon de mesurer la conversion conceptuelle nécessaire, c'est que dans *l'Éthique de la psychanalyse* le concept de jouissance peut être développé sans référence au rapport sexuel alors que c'est une thèse essentielle de *Encore* que la jouissance ne convient pas au rapport sexuel. Ce qu'annonce *Encore,* c'est qu'Aristote, comme Freud, philosophe essentiellement sur la jouissance phallique, c'est-à-dire la seule qu'il y a sauf celle qu'il y a du côté femme. C'est dire qu'il n'y a pas, à cet égard, un parallèle à faire entre jouissance phallique et jouissance féminine. Ce que Lacan appelle jouissance phallique, c'est la pointe de la jouissance auto-érotique. Et cette jouissance, si on aperçoit que la jouissance phallique c'est la pointe de la jouissance auto-érotique, on s'aperçoit bien pourquoi il est logique d'opposer au rapport sexuel, la logique qui conduit Lacan à assigner cette jouissance phallique en définitive aux deux sexes et donc à décaler, par rapport à cette jouissance phallique auto-érotique, la jouissance mâle et la jouissance féminine et si je puis mettre au tableau un petit rappel :

Φ



jouissance de la parole

La jouissance phallique vaut pour les deux sexes en tant qu'auto-érotique, et c'est par ailleurs que peuvent se distinguer la jouissance mâle et la jouissance féminine, et je le mets à titre de rappel et d'annonce à la fois, l'une articulée à l'objet petit *a* et l'autre articulée au signifiant de l'Autre barré.

Donc là une jouissance pour les deux sexes, là l'autre position, et ce que Lacan appelle l'autre satisfaction, à savoir la jouissance de la parole. Et voilà, si on compte bien, déjà quatre jouissances distinctes à répartir.

Alors, à partir de cet éclairage rapide, comment est-ce que se présente à nous le concept de jouissance dans *l'Éthique de la psychanalyse,* le séminaire qui a éminemment servi à nous former au concept lacanien de jouissance. Et dans cet éclairage, on est déjà tenté de le voir comme partiel. C'est un abord dont, en définitive, on pourra être amené à dire que c'est la jouissance vue du côté mâle.

Alors comment se présente le concept de jouissance dans *l'Éthique de la psychanalyse* ? Il est

abordé comme le champ de la Chose, *das Ding*, empruntée à une phrase de Freud dans son *Esquisse* et sans doute avec tous les échos que donne à ce terme l'article de Heiddeger qui porte ce titre et qui a sans doute dirigé Lacan vers cette expression : abordé comme le champ de la Chose. Et on peut déjà dire que c'est essentiellement une jouissance située. C'est un accent qu'il vaut la peine de mettre, que précisément parce que le concept de jouissance concernant l'autre satisfaction dans le séminaire *Encore*, c'est une jouissance qui n'apparaît absolument pas comme située, au point que j'ai pu évoquer, en commençant, son omniprésence. L'aborder comme le champ de la Chose, c'est l'aborder comme un phénomène localisé et relatif à une certaine topique, voire, comme Lacan glisse le mot, une topologie.

Dans *l'Éthique de la psychanalyse*, la jouissance apparaît comme un champ en quelque sorte limité, refusé, évité, un champ déterminé par le principe du plaisir comme retour à zéro des excitations. La conséquence c'est que, ayant été formés à cette conception, nous ne nous apercevons pas du poids que ça a, la conséquence c'est qu'on n'y accède que par transgression, et le terme de transgression revient avec insistance et j'en ai même fait un titre dans *l'Éthique de la psychanalyse*, le terme de transgression revient précisément parce que la jouissance apparaît comme un champ évité, comme un champ auquel on n'accède que par un passage au-delà, par un forçage.

Il y a même toujours une certaine note héroïque qui est apportée par Lacan dans le rapport à la jouissance. Et c'est ainsi que ce séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse*, culmine dans la figure d'Antigone comme transgressant toutes les limites pour s'avancer dans une zone où on ne peut entrer que dans l'horreur, le déchirement et en étant passé au-delà de ce qui ferme le champ de la jouissance.

Donc un recours à une héroïne pour incarner l'accès à la jouissance, de telle sorte que la jouissance se présente essentiellement comme un champ fermé par l'instance d'une barrière. Et l'accent est mis par Lacan sur la barrière que constitue le plaisir et le principe du plaisir par rapport à la jouissance.

Et c'est ainsi que, moi-même, il m'est arrivé d'introduire la jouissance à partir de son antinomie avec le plaisir. Alors que le principe du plaisir apparaît comme conditionnant une homéostase, le plaisir, le plaisir freudien, retombe toujours au niveau le plus bas de la tension. La fin du plaisir, c'est finalement de cesser, comme Lacan lui-même le formule dans son *Séminaire II,* la jouissance c'est au contraire ce qui force l'homéostase. C'est ainsi par exemple que Lacan parle du plaisir dans son écrit, à la suite de *l'Éthique de la psychanalyse*, « Kant avec Sade », il évoque « l'homéostase toujours trop vite retrouvée du vivant au seuil le plus bas de la tension dont il vivote ».

Telles sont les connotations poétiques du plaisir et de la jouissance. Le plaisir, c'est pour le tout un chacun, le plaisir est dans la routine, dans ce qui ne nous dérange pas, ce n'est pas tellement vivre que vivoter, en effet, c'est pour le commun des mortels, alors que la jouissance appelle des images tout à fait opposées d'intensité, de forçage, de transgression et semble être l'apanage de sujets

d'exception, qui s'avancent au-delà du principe du plaisir.

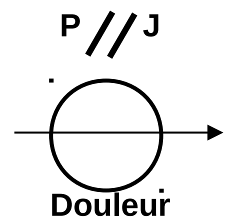
C'est pourquoi on trouve dans le séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse* cette notion de forcer l'accès à la Chose et qu'on en fait volontiers le privilège éventuellement de l'artiste ou du sacrifié. D'une certaine façon disons que c'est penser la jouissance sur le modèle du désir, et même c'est donner à la jouissance la puissance métonymique du désir au point que Lacan d'ailleurs, dans son écrit « Kant avec Sade », évoque la possibilité de définir le désir comme volonté de jouissance, c'est-à-dire un désir vraiment sérieux, un désir qui ne serait pas mangé par le contre-désir, un désir qui ne serait pas vacillant, voilà ce qui serait la jouissance ou en tout cas ce qui donnerait accès à la jouissance.

Ajoutons que c'est exactement ici que s'introduit le fantasme. On peut dire, si on écrit ainsi la barrière, l'antinomie incarnant une barrière qui sépare le plaisir de la jouissance, que Lacan inscrit le fantasme comme l'opérateur qui permet d'accéder au champ de la jouissance.

P // J

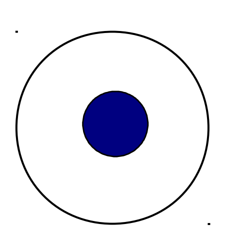
C'est, exactement, l'opérateur qui permet au désir de passer outre à la barrière que constitue le principe de plaisir.

Et c'est ainsi que Lacan, alors faisant directement appel à Sade, c'est-à-dire au champ moderne de la bestialité, nous montre dans le fantasme sadien, l'opérateur qui permet au sujet de s'avancer dans le champ non aristotélicien de la bestialité. D'une façon précise, dans la mesure où ce fantasme met en fonction la douleur, arrive à forcer le principe du plaisir du côté de la douleur, dont il souligne que le cycle est plus organiquement plus long que le plaisir, à l'occasion la douleur commence là où le cycle du plaisir s'achève, dit-il, « une stimulation provoque la douleur au point où le plaisir finit », et donc au fond, la douleur, c'est le véhicule qui permet au désir de passer outre au plaisir, pour atteindre la jouissance.



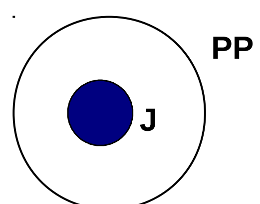
Et on peut dire, si je conserve ce terme d'opérateur que j'ai ici employé, que le fantasme, qui est en lui-même un plaisir, qui donne une satisfaction, permet de fabriquer du plaisir avec de la douleur et que c'est ainsi qu'il permet au sujet de s'avancer dans le champ de *das Ding.*

Alors il met en fonction la douleur mais, dans le fantasme, l'évocation de la douleur comme représentation constitue pour le sujet un plaisir ; et c'est armé de ce fantasme qu'il s'avance vers le champ de la Chose. On peut dire, dans la suite, que le thème fondamental de tout fantasme, c'est le masochisme, à cet égard, puisque c'est, si on l'appelle masochisme ici, ce qui permet au sujet de se maintenir en présence de l'horreur. De telle sorte que si on voulait ici instituer un schéma, on pourrait dire, là je fais celui de barrière qu'on peut situer ainsi, voilà le cycle où l'être vivote sous le règne du principe du plaisir et, centralement, se trouve une zone qui lui échappe qui est précisément le champ de la Chose.



La question se pose de ce qui parvient à forcer ce rempart pour donner accès à ce champ central refusé. Alors, là je voudrais pour mettre les choses au point, puisque je reparcours, dans la visée de l'inverser, la conception la plus classique que nous avons du concept de jouissance, pour mettre les choses au clair, je voudrais ici introduire l'articulation qui est ici impliquée du principe du plaisir et du principe de réalité, à partir de ce schéma que je viens de tracer. C'est, à vrai dire, une question qui m'a occupé à l'époque où je rédigeais *l'Éthique de la psychanalyse*, qui a continué à présenter pour moi une difficulté, et je pense aujourd'hui quand même pouvoir, en partie au moins, la lever.

Donc comment au regard de cette opposition entre plaisir et jouissance, pouvons nous articuler le principe du plaisir et le principe de réalité ? Et, ne disons que ça pour commencer, que, évidemment, nous ne pouvons pas directement assimiler l'opposé du principe de plaisir à ce qui est ici le champ de la jouissance. Donc, dans cette opposition, où est-ce que nous situons le principe de réalité ?



C'est une question qui est abordée par Lacan dès le début de son séminaire *l'Éthique de la psychanalyse*, c'est même là dessus qu'il clôt son second chapitre et je dois dire que j'étais resté assez perplexe devant le schéma que j'ai du reproduire et qui proposait, en effet, un chiasme entre le principe du plaisir et le principe de réalité et je vais le reproduire ici au tableau. Voilà la construction telle qu'elle figure dans le séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse*.

	PP	PR
Sujet	**Son bien**	**?**
Procès	**Pensée**	**Perception**
Objet	**Inconscient**	**Connu (paroles)**

Donc l'idée de répartir un certain nombre de fonctions entre le principe du plaisir et le principe de réalité et disons visiblement à partir du chapitre VII de *l'Interprétation des rêves* qui est celui où Freud présente au public la différence entre le processus primaire et le processus secondaire et met en valeur comme principe du déplaisir le principe de plaisir. Donc voilà le répartitoire que nous propose Lacan, c'est le suivant, dans la marge trois termes, le sujet, le procès et l'objet, et voilà les termes qu'il fait figurer à chacune de ces places.

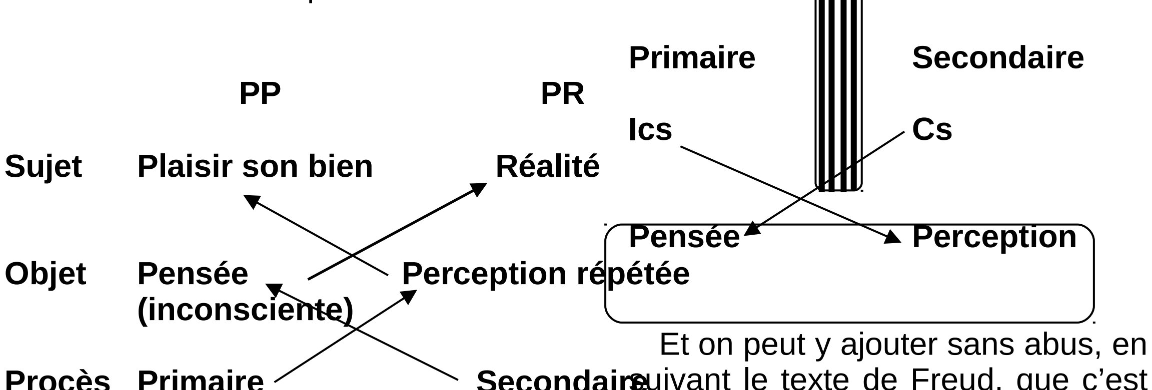
Son bien, le bien du sujet, la pensée, l'inconscient et vis-à-vis un point d'interrogation, perception, et ici connu, paroles. Voilà un répartitoire qui se trouve compliqué par un chiasme double indiqué ici et qui, à côté de l'ordre vertical, introduit, c'est exactement ce que veut dire chiasme, deux croisements.

Et je dois dire que tant que je ne disposais que de ce schéma, évidemment je pouvais le commenter, puisqu'on peut tout commenter, mais c'était quand même un peu énigmatique et il faut

dire qu'il est clarifié par la version que Lacan lui-même en a donné dans un texte que j'ai retrouvé, qui n'avait pas été publié et qui l'a été dans *Ornicar* numéro 28 et où on le trouve sous une for

me, cette fois-ci écrite par Lacan, un peu différente.

Là les trois termes, ils ne sont pas différents, sujet, objet, procès, là il ne figure pas principe du plaisir/principe de réalité, ajoutons-les entre parenthèses, on retrouve ici plus clairement le primaire et le secondaire, ici plaisir-son bien, ici réalité ? - avec un point d'interrogation - et enfin pensée et perception avec deux adjectifs inconsciente et ici répétition.



Et je vais maintenant essayer d'introduire ou de commenter la valeur de ce schéma. Sur le second figure également, cette fois-ci avec des vecteurs orientés, le double chiasme que nous avons vu précédemment sans vecteurs.

Alors quelle est la fonction de ce tableau, où bien sûr ne figure pas l'instance de la jouissance ? L'effort de Lacan, ce qui est sous-jacent à cette construction qu'il propose, c'est de montrer où pourraient, dans les catégories freudiennes, s'insinuer, s'inscrire la catégorie de la jouissance. Je crois qu'on ne peut saisir la valeur de ce tableau qu'en se reportant au chapitre VII de la *Traumdeutung* dont ça constitue une forme de commentaire et la question de l'autre satisfaction, telle qu'elle s'élabore progressivement dans l'enseignement de Lacan, on peut dire que c'est un commentaire repris de ce chapitre VII de la *Traumdeutung*. Je vais essayer de le montrer.

Ce tableau procède - sous ses deux formes - à la répartition freudienne. D'un côté le principe du plaisir, de l'autre côté le principe de réalité et accordé à chacun le processus, le système dit Freud même, auquel chacun est référé, ici le primaire et là le secondaire.

Et on peut y ajouter sans abus, en suivant le texte de Freud, que c'est le processus primaire qui gouverne l'inconscient, alors que la conscience est la référence du processus secondaire, et est en quelque sorte la supposition même du rapport à la réalité.

Tels Freud en présente les termes et tels qu'ils ont été exploités ensuite, il y a, entre ces deux registres un combat. Il s'agit de savoir si le principe de réalité et le processus secondaire domineront le processus primaire et le principe du plaisir. Donc c'est en termes de deux registres séparés et qui sont en combat l'un avec l'autre, au point que Freud peut dire : l'effort même de la pensée doit être de se séparer du principe du plaisir et y arrive-t-on jamais ? Notre rapport à la réalité

est toujours menacé par l'instance du principe du plaisir.

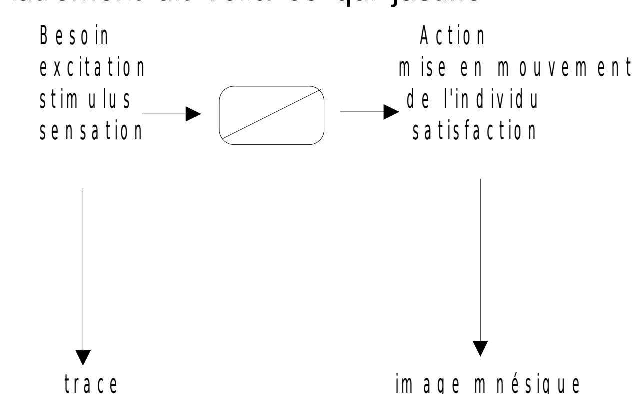
Ce que Lacan cherche, c'est à défaire la notion qu'il s'agit là de deux registres séparés et - disons entre parenthèses - parce que l'opposition qui l'intéresse c'est celle du principe du plaisir et de la jouissance. Donc corrélativement, il est conduit à nous montrer chez Freud lui-même que l'opposition du plaisir et de la réalité n'est pas ce qu'on pense et qu'au contraire leur articulation est beaucoup plus subtile qu'une opposition, parce que l'opposition qu'est-ce qu'elle a permis ?

Elle a permis aux analystes de penser qu'ils avaient, eux, dans la cure à représenter l'instance du principe de réalité et que le *Wo es war soll ich werden* voulait dire : en quelque sorte le principe de réalité doit venir à la place du principe du plaisir. La cure serait la conquête continuée de l'espace du processus primaire par le processus secondaire et le but de ce schéma que Lacan a d'abord présenté sous une forme peut-être moins soignée que par écrit, qu'il n'a pas repris par ailleurs, est fait pour ordonner autrement les rapports du plaisir et de la réalité.

Il me semble que le point dont il s'agit repose précisément sur la question suivante : où va-t-on répartir perception et pensée, entre ces deux registres, où va-t-on situer perception et pensée ? En suivant Freud en un premier sens, on doit placer la perception du côté de la réalité.

Et on peut dire que, ce faisant, on va dans le sens du bon sens, que la perception, précisément, est ce qui répond de la réalité en se manifestant dans la conscience. En revanche, toute la démonstration de l'interprétation des rêves est faite pour montrer qu'il y a un statut de la pensée qui est foncièrement inconscient. La démonstration de la *Traumdeutung* à proprement parler, c'est qu'il y a des pensées du rêve qui sont interprétables et donc que le statut premier de la pensée, c'est la pensée est inconsciente, comme Lacan le dit : « c'est la caractéristique de l'inconscient de se révéler comme le lieu d'une pensée foisonnante », à quoi la conscience néanmoins n'a pas accès.

Autrement dit voilà ce qui justifie



la répartition qu'on trouve sur le schéma de Lacan. C'est précisément cette répartition on peut dire qu'il y a lieu d'adapter. C'est cette répartition dont le texte même de Freud montre qu'elle n'est pas si simple, à savoir qu'il y a en effet ici et ici un effet de chiasme, un effet de croisement, dans Freud lui-même.

Et je crois que la référence sur quoi s'appuie cette réflexion se trouve, je vous donne la page dans la nouvelle édition des Presses Universitaires de 1967, page 481 du chapitre VII. Et on y trouve en particulier une démonstration de la prise du principe de plaisir sur la perception, et il n'y a peut-être pas de point théorique plus essentiel pour ce qui est de l'élaboration de l'autre satisfaction. C'est pour ça que je m'y avance.

Freud nous présente ses réflexions sous la forme d'un schéma de l'appareil psychique.

C'est bien connu. Relevons simplement que figure là, précisément, ce terme d'appareil que nous avons souligné dans le chapitre V de l'autre satisfaction quand Lacan dit : « la réalité est abordée avec les appareils de la jouissance ». C'est en terme d'appareil, en effet, que Freud traite du psychisme. Et l'appareil psychique, dont il dit lui-même c'est une fiction, c'est notre fiction pour saisir un phénomène comme celui du rêve et en même temps comme celui du symptôme, cette fiction, il la conçoit, il lui donne comme référence exactement un appareil réflexe, encore un appareil, comme il s'exprime. Sa première structure, la première structure de l'appareil psychique est celle d'un appareil réflexe.

Alors qu'est-ce qu'il entend là par appareil réflexe. C'est le schéma aristotélicien, à savoir, représentons l'appareil réflexe par une boite noire, ici vient le stimulus, l'excitation, la sensation, le besoin, c'est un terme déjà plus élevé dans cette liste, et le vecteur efférent, c'est la mise en mouvement de l'individu, de son organisme, pour aller chercher l'objet qu'appelle la satisfaction ainsi sollicitée.

Si on se représente, c'est l'exemple que prend Freud de l'enfant, le voilà qui a faim et c'est l'obtention de l'aliment dans la réalité qui va permettre à ce cycle de se clore. On peut dire que ça va du stimulus à l'action, et ça va du besoin à la satisfaction. Cette référence prise à un appareil réflexe n'a pour but que d'introduire les complications qui, en fait, se produisent, parce que c'est une fiction qui suppose que l'excitation se trouve directement aiguillée vers la motricité et qu'on va chercher , le sujet, l'organisme, l'individu va chercher, l'objet correspondant au besoin. Comme dit Freud : la vie trouble cette fonction simple.

Il suffit déjà de prendre l'exemple de l'enfant qu'il introduit pour qu'on soit sensible à sa complication, puisque, dans son état de dépendance, il ne trouve pas précisément son objet et donc il faut introduire ici son impuissance, son insatisfaction, et donc il y a déjà ce qui s'interpose avant qu'il soit capable de modifier le monde extérieur, ce qui s'interpose, c'est déjà la modification interne de son humeur, il a faim, il pleure, il crie, c'est ce que dit Freud, « l'enfant qui a faim crie désespérément ou bien s'agite ». Et donc déjà s'introduit ici l'action de l'autre et par Lacan s'introduira la fonction du langage, la réponse de l'Autre, la demande d'amour, etc., ce qui n'est pas le cas, là, dans cette construction de Freud, mais simplement font que se trouve différée la satisfaction.

Et c'est là que Freud met en jeu, je ne veux pas dire que ce soit une déduction, ce qu'il appelle lui-même un élément essentiel, et cet élément essentiel qu'est-ce que c'est ? À le lire, c'est l'intervention de la mémoire, à savoir, ce qu'il introduit là - je dis que ça n'est pas une déduction parce que c'est une construction pour essayer de rendre compte de son expérience. La mémoire intervient aux deux bouts du schéma. D'un côté l'expérience de satisfaction qu'il a à recevoir ce qui lui manque, à recevoir l'objet qui fait défaut au besoin, laisse une image mnésique dit-il, c'est-à-dire s'inscrit, tandis que l'excitation du besoin laisse ce qu'il appelle une trace mémorielle, un souvenir, une trace.

Et donc on voit dans sa construction la forme simple de l'appareil réflexe doublée par son

inscription mémorielle : d'un côté la trace et de l'autre côté l'image, qu'on peut rassembler en disant deux inscriptions. Contentons-nous de ça : pour Freud, dans son approche, le besoin comme la satisfaction laisse une trace. Et c'est alors qu'il peut introduire précisément quelque chose qui décale tout à fait l'appareil réflexe : « dès que le besoin, *dit-il,* se représente, l'image mnésique de la satisfaction sera de nouveau investie. »

Dès qu'il y a besoin, on voit réapparaître la perception de l'objet de satisfaction. Autrement dit, dès qu'un besoin se manifeste - c'est comme ça qu'il voit ce qu'il appelle l'appareil psychique - la situation de la première satisfaction se reconstituera. C'est ce qu'il appelle, puisqu'il introduit ça dans le cadre de sa théorie du rêve, une réalisation de désir. Autrement dit, d'une certaine façon, il décalque sur l'appareil psychique ce qu'il a analysé au niveau du rêve. Il fait de la réalisation hallucinatoire du désir l'élément essentiel qui vient compliquer l'appareil réflexe. C'est en ce sens qu'il introduit une satisfaction hallucinatoire du besoin, au point que même il trouve là la définition de ce qu'il appelle le désir. « C'est ce mouvement que nous appelons le désir, » dit-il.

Alors cette notion que la réapparition du besoin fait réapparaître d'une façon hallucinatoire la perception de l'objet de satisfaction, c'est ce que Freud appelle et on ne le trouve que dans le chapitre VII, l'identité de perception. L'identité de perception, c'est la répétition hallucinatoire de la perception réelle initiale et c'est ce qui justifie, en effet, le chiasme lacanien, que le processus primaire au fond a une incidence sur la perception que nous avons placée dans le registre de la réalité, articulée à la réalité. Ce que Freud appelle identité de perception c'est la répétition de la perception liée à la satisfaction du besoin et c'est ce qui justifie le premier chiasme que fait Lacan.

Le second chiasme, lui, concerne la pensée et Freud emploie également le terme qui n'est pas tout à fait clair d'identité de pensée. Déjà ce raisonnement justifie la nécessité du second système qui intervient, puisque cette perception hallucinatoire ne donne pas la satisfaction réelle, hallucinée comme il nous représente l'hallucination de la pomme, ça ne constitue pas la consommation de la pomme, et donc c'est à partir de là qu'il justifie l'introduction d'un second système qui va arracher le sujet à la fascination de cette hallucination, voire inhiber sa production pour qu'il aille chercher l'objet réel par la motricité, ou en sollicitant la motricité de l'autre, dans le monde extérieur.

Freud appelle ça identité de pensée et on voit bien qu'il le construit en symétrique de l'identité de perception et comme un substitut du désir hallucinatoire. Ce qu'il introduit alors comme principe de réalité ? Ceux qui se passent, dit-il, du principe de réalité, ce sont les psychosés hallucinatoires, eux vont vraiment se satisfaire de l'hallucination de la pomme. Ou encore, le délire d'inanition : ils ne mangeront pas parce qu'ils se représenteront la consommation de la pomme, mais la voie normale c'est d'en passer par la réalité pour réaliser le désir. Ça donne à la réalité le statut d'un détour pour réaliser le désir par une motricité volontaire modifiant le monde extérieur et permettant la perception et l'appréhension réelle de l'objet.

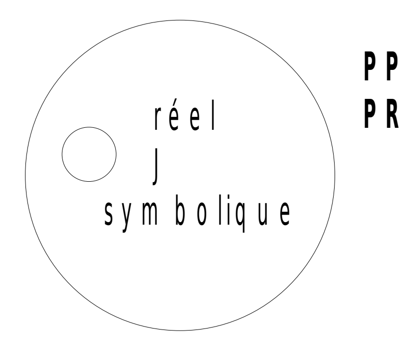
Freud dit : au lieu de l'identité de perception nous avons une identité de pensée, et il n'est pas illégitime, comme le fait Lacan, de traduire ça par le second chiasme, qui arrache cette identité de pensée à la domination du processus primaire pour en faire la voie du détour de la réalité.

Alors ici, qu'est-ce que Lacan met en valeur à partir du texte de Freud auquel vous pouvez vous référer ? Il met en valeur l'entrelacement des deux principes, de plaisir et de réalité, et même sous une forme en quelque sorte paradoxale : on voit chaque principe empiéter sur l'autre et manifester que dans la division même de ces deux principes, il y a une continuité absolue ; que le principe de réalité, c'est le principe du plaisir sous une autre forme et c'est ce que traduisent ces deux expressions que Freud n'emploie que là et qu'il n'emploiera plus jamais et qui ne sont pas si claires, identité de perception et identité de pensée, c'est que le principe de réalité apparaît, comme le dit Lacan lui-même dès le *Séminaire II,* comme un principe du plaisir à retardement.

À cet égard, le principe du plaisir passe le relais sans doute au principe de réalité mais c'est la même finalité qui est en jeu, à savoir l'obtention de la satisfaction et cette satisfaction conçue comme un retour, comme un apaisement, comme un retour à zéro. Tout est fait par cet appareil pour que l'être retrouve le repos et cette obtention du repos, c'est le principe du plaisir lui-même, selon Lacan, dans la mesure… si le plaisir est dans l'homéostase.

Pour conclure aujourd'hui au moins là-dessus, ça m'a pris plus de temps que je ne pensais pour l'expliquer, pour le communiquer, à cet égard, le plaisir et la réalité sont du même côté, et on pourrait presque, pour échapper à cette dichotomie nocive, dire que nous avons le principe de plaisir-réalité. Nous avons affaire à un seul complexe, le plaisir-réalité qui, précisément, dégage la place d'un au-delà. Si nous posons la question par rapport à notre schéma, nous mettons le principe de réalité à côté du principe du plaisir, le principe de réalité n'est qu'une version du principe du plaisir, et de ce fait, le point essentiel c'est que l'au-delà du principe du plaisir, ce n'est pas le principe de réalité. À certains égards, ça peut paraître tel puisque le principe de plaisir, en quelque sorte, passe le relais au principe de réalité et donc on peut commenter l'affrontement des deux principes, mais un point de vue englobant par rapport aux deux nous montre la solidarité fondamentale des deux principes, au point de n'en faire qu'un et d'ailleurs quand Lacan parle dans *Encore* et dans sa leçon de l'autre satisfaction du principe du plaisir, il inclut aussi bien la réalité : c'est le plaisir-réalité.

Et donc ça dégage la place d'un au-delà, c'est-à-dire de ce qui ne se laisse pas ramener à zéro, ni par le principe de réalité, ni par le principe de plaisir. Et, à cette place, beaucoup de choses peuvent s'inscrire et il faudrait commencer par voir que Lacan, avant d'y inscrire la jouissance, y avait inscrit le symbolique, c'est-à-dire qu'il voyait le plaisir-réalité être de l'ordre libidinal, et donc finalement il situait dans ce champ à proprement parler le symbolique et c'est par des constructions successives qu'il en est venu à y situer le champ refusé de la jouissance.



Et finalement à déplacer le symbolique de ce côté-ci, et c'est même ce qu'opère précisément le chapitre de l'autre satisfaction, et à situer le réel en ce point, dans cette valse des étiquettes, ce qui reste constant, c'est ce schématisme, le schématisme de cette gravitation autour d'une place refusée.

Bon et bien je vais continuer la fois prochaine ce travail.

Fin du *Cours* n°8 du Partenaire-Symptôme
(21 janvier 1998)

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Neuvième séance du Cours
(mercredi 28 janvier 1998)

Donc l'autre satisfaction, voilà le terme emprunté au chapitre V du séminaire *Encore* que nous essayons de cerner et qui nous a renvoyé, la dernière fois, au chapitre VII de *l'Interprétation des rêves*. Ce terme de l'autre satisfaction figure dans la première phrase de ce chapitre V, que je vais vous relire : « tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par le fait d'être impliqués dans une autre satisfaction - Lacan indique que une autre satisfaction est à souligner - à quoi ils peuvent faire défaut ».
Nous nous sommes déjà arrêtés à cette phrase, arrêtons-nous un peu plus longtemps pour examiner ce qu'elle suppose, ce qu'elle emporte comme conséquences. Ça veut dire, ça signale, premièrement, qu'il n'y a pas seulement la satisfaction du besoin, que le schéma élémentaire, qui comporte simplement la relation du besoin à sa satisfaction, n'est pas suffisant, en tout cas qu'il n'est pas suffisant pour situer ce qui se manifeste par l'expérience analytique ; c'est-à-dire que cette expérience n'est pas seulement de la frustration de cette satisfaction.

Besoin ⟶ satisfaction

Évidemment, la frustration de cette satisfaction peut donner lieu à nombres d'expériences, peut par exemple mettre en cause ce qui serait à soustraire au besoin sa satisfaction, pourrait viser par exemple ce qui serait à soustraire au besoin sa satisfaction légitime ; et qui se justifie d'une révolte dirigée contre ceux qui s'approprient indûment les objets de la satisfaction. Il y a là un champ d'expérience qui a sa légitimité, sa présence dans l'histoire, on peut même au présent voire en effet des revendications s'exprimer au nom du besoin et exiger comme légitime la satisfaction qui le comble, l'exiger du corps social, voire de l'humanité, qui prendrait en charge de réaliser, d'accomplir ce schéma élémentaire. Faut-il dire que nous ne nous prononçons pas là-dessus, à partir de l'expérience analytique, sinon que cette phrase comporte qu'il n'y a pas seulement en cause la satisfaction du besoin.

Mais, deuxièmement, qu'entre le besoin et sa satisfaction, il s'interpose une autre satisfaction. Avec la question qui suit de savoir à quoi est-ce qu'elle peut bien satisfaire si ce n'est pas le besoin. Quel est l'autre terme à quoi viendrait s'accoler cette autre satisfaction, et on peut, premier commentaire, ajouter, troisième remarque qui, elle, s'ensuit de ce chapitre, que nous avons relu, que cette satisfaction, autre, serait celle qui donnerait son lieu à l'inconscient. Et c'est ce qui, à simplement lire, est proposé par Lacan comme une définition supposée éclaircir la nature de l'autre satisfaction, qu'elle désigne ce qui se satisfait au niveau de l'inconscient, et qu'en tant que telle elle se supporte du langage. Et c'est déjà nous amener l'inconscient comme le lieu d'une satisfaction, non pas seulement l'inconscient comme ce qui s'interprète, mais bien ce qui est le lieu d'une satisfaction.

Et donc cette phrase initiale de ce chapitre implique dans la relation élémentaire du besoin et de la satisfaction une autre satisfaction, ce qui veut dire que le rapport du besoin à sa satisfaction est compliqué par cette implication et qu'autre chose y

interfère. Si sommaire que soit ce rappel, je le souligne, parce qu'il fait le joint avec l'inspiration la plus constante de Freud, et que cette implication, avec sa conséquence de complication, est ce qui fonde à nos yeux l'expérience même de la psychanalyse, et nous l'avons épelé la dernière fois en suivant une page de *l'Interprétation des rêves* : cette autre satisfaction c'est une clef, à lire Freud comme à lire Lacan. Et lorsqu'on l'adopte, on la retrouve à tous les coins de leurs élaborations, parfois nommée ou pas. Chez Freud, c'est nommé, puisque la référence qu'il prend concernant sa fiction de l'appareil psychique, c'est l'expérience de la satisfaction, c'est-à-dire le binaire besoin-satisfaction.

J'ai dit que c'est une référence, parce que, pour lui, c'est conçu et présenté comme le premier niveau, élémentaire, de l'appareil psychique : la satisfaction directe du besoin par l'objet qui le comble et c'est pour dire : c'est plus compliqué que ça, d'emblée. Et après le commentaire que j'ai donné la dernière fois, il me semble qu'il n'est pas excessif de résumer cette construction de Freud en disant qu'il essaye de nous manifester que l'expérience élémentaire de la satisfaction donne naissance à une autre satisfaction, je prétends que déjà dans *l'Interprétation des rêves*, cette référence prise au besoin et à sa satisfaction est faite pour manifester qu'elle est hantée par une autre satisfaction, et on peut lui donner son nom, que Freud lui donne, une satisfaction qu'il appelle hallucinatoire. La satisfaction du besoin est contaminée par une satisfaction hallucinatoire, c'est-à-dire une satisfaction, le mot d'hallucinatoire n'a sans doute pas sa pertinence psychiatrique quand Freud l'emploie, c'est une satisfaction qui ne dérive pas de l'obtention de l'objet du besoin et c'est ça qui déjà justifie qu'il y ait en cause un appareil psychique. S'il n'y avait que satisfaction et besoin, on peut dire qu'on se passerait aussi bien de l'appareil psychique. Il y a précisément une autre satisfaction qu'on peut dire d'ordre psychique, distinguée de la satisfaction due à l'objet réel.

Alors vous vous souvenez de comment Freud justifie cette instance de la satisfaction hallucinatoire. Ce dont il essaye de rendre compte, c'est comment le rêve est possible et à quoi le rêve peut-il bien satisfaire. Quand il amène là le terme d'hallucinatoire, c'est évidemment en relation avec le phénomène du rêve qui a lieu, à quoi s'adonne l'appareil psychique, et il faut bien supposer qu'il s'en satisfait en dehors de ce qu'il peut obtenir du monde extérieur. Alors comment est-ce qu'il essaye de justifier le phénomène ? Je vous le rappelle : c'est par le biais d'une inscription. Il suppose, dans sa construction, que l'expérience de satisfaction du besoin reste inscrite. Et avec cette inscription il amène, déjà, il fait interférer dans la satisfaction directe la fonction de la mémoire sous la forme, que j'ai rappelée la dernière fois, de ce qu'il appelle l'image mnésique ou la trace mémorielle, quelque chose s'inscrit de l'expérience directe et revient.

Ça n'est pas une mémoire qui est un simple dépôt, c'est, en quelque sorte, une mémoire active. C'est par ce biais même qu'il introduit l'inconscient, comme une mémoire active qui pourra délivrer une satisfaction hallucinatoire, c'est-à-dire en quelque sorte interne à l'appareil psychique.

Si je devais choisir une phrase essentielle pour ce chapitre VII et peut-être pour toute *l'Interprétation des rêves*, ne mégotons pas, ce serait la suivante, que je vous cite : *« dès que le besoin se représentera* - et là donc c'est déjà en quelque sorte la deuxième fois, au minimum c'est la deuxième fois - *dès que le besoin se*

représentera - cela suppose, antérieurement, qu'il s'est présenté et qu'il a été satisfait - *dès que le besoin se représentera, il y aura déclenchement d'une impulsion psychique qui investira à nouveau l'image mnésique de la perception* - à entendre la perception de l'objet de la satisfaction - *dans la mémoire ».* C'est dire, pas par le biais, par sa construction, qu'il amène, que le besoin, avant même de lancer l'individu vers l'objet de la satisfaction, à chercher, réveille l'inscription et charge cette inscription elle-même d'un investissement, la charge de libido, pour imager, pour rendre plus concret ce terme d'investissement. De telle sorte que, en l'absence même de l'objet réel, la perception sera provoquée à nouveau sur le mode hallucinatoire. La deuxième fois, le besoin suscite l'hallucination de sa satisfaction, et se trouve ainsi reformée, reconstituée, la situation de ce que Freud appelle la première satisfaction.

Cette phrase, j'ai dit qu'elle était essentielle à toute l'interprétation des rêves, et on peut même la prendre comme un fil conducteur à travers l'enseignement de Lacan. C'est peut-être seulement le dernier enseignement de Lacan qui donne ses pleines conséquences à cette construction freudienne. Freud fait de ce schéma élémentaire la définition même du désir, comme le *Wunsch*, comme le souhait, et c'est sur ce schéma que se lit ce qu'il appelle la réalisation de désir, qui est une réalisation hallucinatoire liée à l'inscription laissée par la première fois. Et nous la rencontrons dans l'expérience analytique, cette fonction de la première fois. Pour le dire en court-circuit, il est saisissant de voir que chez l'être humain, la jouissance est conditionnée, sensible, soumise à la première fois. C'est très manifeste dans les cas de perversion et chaque fois même que l'on a un témoignage sur un trait de perversion chez le névrosé, c'est chaque fois rapporté à une expérience inaugurale, et qui se trouve ensuite déterminer de façon qui parait nécessaire la suite de ce qu'il tente de retrouver, et ça prend les aspects du traumatisme, comme d'une effraction initiale de jouissance à quoi se trouve rapporté le déport, la dérive de sa jouissance, avec l'idée qu'il peut en venir à l'analyste, s'il s'imagine mandataire du principe de réalité, qu'il faudrait maîtriser l'environnement du sujet pour lui éviter ces expériences néfastes.

Mais cette construction si abstraite, si gratuite puisse-t-elle paraître de Freud, est bien enracinée dans le témoignage de l'expérience où la connexion de la jouissance et de la première fois est une évidence constante. Alors c'est, pour Freud, le lieu où il peut énoncer la définition du désir. Qu'est-ce que le désir dans l'interprétation des rêves à partir du chapitre VII ? C'est le leurre du besoin, c'est le leurre de la satisfaction du besoin.

Alors si l'on veut et c'est le terme que Freud emploie, c'est un court-circuit, puisque cette satisfaction émerge avant que le sujet obtienne l'objet qui satisfait effectivement le besoin. Il y a en quelque sorte une satisfaction antérieure qui interfère et qui est obtenue non pas par le contact, la perception, l'absorption de l'objet, mais exactement par l'investissement d'une trace. Et c'est ce que Freud appelle, dans ce chapitre, l'identité de perception, c'est l'investissement d'une trace qui donne l'équivalent en terme de satisfaction de ce qui serait l'obtention de l'objet. Cette identité de perception, j'ai souligné le caractère bizarre de l'expression, mais c'est la réalisation du désir. C'est ce que Freud appelle accomplissement ou réalisation du désir. Et c'est cette interférence hallucinatoire qui rend

nécessaire dans la construction l'intervention d'un autre système, qui précipite le sujet à chercher sa satisfaction effective dans le monde extérieur, qui l'arrache à l'hallucination. C'est le sens du principe de réalité : arracher le sujet à la satisfaction hallucinatoire pour lui ouvrir les voies d'une satisfaction effective dans le monde extérieur. Le principe de réalité, à cet égard, c'est celui qui inhibe l'autre satisfaction. Freud, à le suivre dans cette construction qui est quand même initiale, il est clair que tous les besoins sont contaminés par cette autre satisfaction en tant qu'hallucinatoire.

C'est lié à l'analyse elle-même que la satisfaction du besoin est contaminée, par autre chose, et simplement disons l'autre satisfaction freudienne c'est la satisfaction hallucinatoire. C'est la satisfaction par la trace de mémoire. C'est la satisfaction même, pour Freud, qui s'obtient par le rêve. C'est la signification développée de la formule freudienne, le rêve est la réalisation du désir. Ça introduit le rêve comme une autre satisfaction, on peut dire que l'autre satisfaction freudienne comme hallucinatoire est ce qui se satisfait au niveau du rêve. Et donc quand Lacan parle d'une autre satisfaction qui se satisfait au niveau de l'inconscient, à ce niveau formel, en quelque sorte, il suit Freud. Peut-être que vous verrez mieux la place essentielle à donner à cette autre satisfaction si je complète cette référence freudienne en disant que le symptôme même pour Freud relève de la même catégorie de l'autre satisfaction. C'est ce que vous trouvez dans le chapitre VII où il dit : « il doit y avoir des formes de réalisation anormale du désir autre que le rêve » ; il dit anormale, en référence au schéma élémentaire besoin-satisfaction qui serait la réalisation normale du besoin. Et le rêve, à cet égard, figure comme une satisfaction anormale, et il prend le symptôme du même tenant. Et c'est ainsi qu'il propose, en passant, une théorie de tous les symptômes pathologiques qui repose sur une proposition simple : tous les symptômes doivent être considérés comme des réalisations inconscientes du désir. C'est-à-dire tous les symptômes relèvent de l'autre satisfaction. Il faut quand même, pour être complet, que je signale la petite note qu'il glisse là et qui introduit dans le symptôme une division, puisqu'il distingue une partie du symptôme comme accomplissement, réalisation du désir et une autre partie qui est la réaction contre la réalisation du désir.

Donc, dans le symptôme, il ajoute un élément de division dont nous avons quelque chose à faire, mais plus tard. Je me contente là, pour mémoire, de l'indiquer. Donc, si nous adoptons cette indication de Lacan de l'autre satisfaction, nous la retrouvons chez Freud comme satisfaction du rêve et du symptôme. Comme des satisfactions en effet anormales, des satisfactions qui ne viennent pas combler le besoin, mais qui viennent réaliser le désir et qui sont attachées à la trace de mémoire, c'est-à-dire à une inscription que Lacan traduit en terme de signifiant.

Cette construction initiale de Freud est déjà, à la suivre à la lettre, à nous présenter la connexion de la satisfaction et du signifiant. Et on peut dire qu'elle fait même du signifiant un moyen de la satisfaction hallucinatoire et il faudra beaucoup de temps à Lacan pour se retrouver au niveau de cette construction freudienne. Dans ces termes à lui, il pourra dire - et ça décalque cette construction - le savoir est moyen de jouissance. Eh bien la base de cette proposition, de cette thèse de Lacan, son fondement est chez Freud et précisément dans le chapitre VII de *l'Interprétation des rêves*. Le savoir moyen de jouissance

c'est la traduction de la phrase que je vous ai donnée comme essentielle.

Et dans le chapitre V, dont nous partons, par ce biais, on comprend, par cette référence freudienne, que pour Lacan ce qui s'interpose entre le besoin et sa satisfaction, et qui vient contaminer le besoin, c'est le langage. On le comprend dans la mesure où l'inscription que Freud appelle image mnésique, Lacan le dégage comme signifiant et par là même le connecte au champ du langage. Dire c'est le langage qui interfère entre besoin et satisfaction, c'est une amplification de la complication que Freud a introduite dans la relation directe du besoin et de la satisfaction.

Alors évidemment cette interférence - qui est essentielle - a pris chez Lacan un développement qui a effacé la qualité de satisfaction qui s'attache à cette interférence. Comment est-ce que nous avons été formés, nous, à compliquer ce schéma élémentaire ? Nous avons été formés à superposer la demande au besoin, c'est-à-dire à mettre l'accent sur le fait, la donnée élémentaire, que le besoin ne rejoint sa satisfaction que par le biais de la demande. Et si l'on prend l'exemple de Freud de l'enfant qui s'agite pour obtenir sa satisfaction et qui a besoin que l'autre se mette en mouvement pour la lui apporter, cette satisfaction, étant donné son état d'insuffisance, d'impuissance, de dépendance, ce que nous logeons à cette place, avec Lacan, ça n'est pas directement la mémoire, ça n'est directement l'inscription mnésique, à cette place c'est la demande, c'est-à-dire que pour nous ce qui est une donnée élémentaire, c'est que le besoin doit être parlé et évidemment c'est une construction qui est plus probante que celle de Freud parce qu'elle s'appuie sur la phénoménologie de l'expérience. Elle traduit ce qui se manifeste, de telle sorte que Lacan, d'emblée, a manifesté que tous les besoins sont contaminés par le langage c'est-à-dire par la demande, c'est-à-dire par l'Autre majuscule, à qui, au bénéfice de qui, ce besoin est formulé. Et, dans cette voie, à la satisfaction du besoin se trouve pour nous superposée la satisfaction de la demande.

La satisfaction de la demande en tant que telle, c'est l'autre satisfaction. Pour Freud, l'autre satisfaction c'est la satisfaction hallucinatoire. Pour Lacan, l'autre satisfaction, c'est la satisfaction de la demande.

Et comme j'ai eu l'occasion dl'improviser un peu, en répondant à des questions, il y a quinze jours, la satisfaction de la demande est susceptible de s'étager de façon multiple, c'est la satisfaction de la réponse à la demande, c'est-à-dire aussi bien la satisfaction de l'amour, et on peut alors construire un binaire entre le besoin et l'amour et faire de la satisfaction de l'amour précisément l'autre satisfaction. C'est une forme développée de la satisfaction de la demande, c'est finalement la satisfaction de l'amour, la satisfaction que l'Autre réponde, et c'est une satisfaction qui se supporte du langage.

Simplement, on peut dire que chez Lacan, dans tout ce qu'il apporte comme engagement de la demande, compliquant la relation du besoin et de la satisfaction, le terme de satisfaction est en quelque sorte gommé, dans son enseignement, annulé. Le terme de satisfaction reste du côté libidinal et tout ce qui relève du symbolique, ne donne pas lieu à satisfaction, explicitement. Mais c'est comme une nouvelle définition de la réalisation du désir. Là où Freud dit : la réalisation du désir est hallucination, Lacan dit : la réalisation du désir est reconnaissance. Et on ne reconnaît pas, dans ce concept de reconnaissance, la satisfaction qui l'habite. Ce que Lacan a appelé

reconnaissance, c'est la satisfaction qui précisément se supporte du langage. Ce qu'il appelait reconnaissance, c'était l'autre satisfaction, c'était le nom, un des noms de l'autre satisfaction. L'enseignement de Lacan, dans les premières années, consiste à démontrer que tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par le désir de reconnaissance, c'est-à-dire par une satisfaction qui ne se supporte que du langage.

Si on prend un peu de distance par rapport à ces constructions, dont je montre à la fois la parenté et les différents termes qui sont là mis en jeu, quelle est la forme qui se dégage ? C'est que premièrement on a apparemment besoin d'une référence à une connexion directe, besoin-satisfaction, sans intermédiaire, et puis que, par un biais ou un autre, on introduit un au-delà, et nous ne nous y retrouvons, chez Freud et chez Lacan, qu'à condition de mettre en place une structure à au-delà, une structure qui comporte un au-delà, la question étant : comment cerner cet au-delà, cette fonction d'une certaine transcendance. Si je dis au-delà, c'est qu'il figure dans un titre de Freud « Au-delà du principe du plaisir » et aussi bien que Lacan n'a pas cessé de renvoyer ce terme d'au-delà qui est tout présent dans son *Séminaire IV.* Il ne rend compte des phénomènes cliniques, par exemple de la perversion, qu'à impliquer toujours un au-delà, à l'occasion l'au-delà de l'amour et précisément pour rendre compte de ce qui, dans la perversion, dans la satisfaction perverse, ne cadre pas du tout avec le schéma besoin-satisfaction, il lui faut impliquer précisément un au-delà, une autre satisfaction au-delà. À partir du chapitre VII, on pourrait penser que cet au-delà, c'est le principe de réalité, que l'au-delà du principe de plaisir, c'est le principe de réalité et comme je l'ai souligné la dernière fois précisément, le principe de réalité n'est pas l'au-delà du principe du plaisir. Le principe de réalité est une version du principe du plaisir, la continuation du principe du plaisir par d'autres moyens et c'est pourquoi j'ai pu à la fin parler de plaisir-réalité.

Donc qu'est-ce que cet au-delà ? On peut revenir en deçà même de cette *Éthique de la psychanalyse* que je prenais comme référence du chapitre V du séminaire *Encore*, à ce que Lacan nous donne comme conclusion de son examen du principe de plaisir et du principe de réalité à la fin du *Séminaire II.* Parce que dans cette conclusion, il donne une identité, une définition très précise de l'au-delà du principe de plaisir, l'au-delà du principe qui consiste à ramener à zéro l'excitation. L'au-delà du principe de plaisir, dit-il, en toute parole, c'est l'ordre symbolique, à savoir le langage.

Représentons ainsi l'espace conditionné par le principe du plaisir, dans sa fonction de ramener à zéro l'excitation, séparons par une barre l'au-delà du principe du plaisir, dans son *Séminaire II* Lacan assigne cet au-delà du principe du plaisir exactement au symbolique, à l'ordre symbolique c'est-à-dire au langage et ça suppose d'introduire une disjonction radicale entre ce qui relève du libidinal, conditionné par le principe du plaisir et d'autre part le symbolique obéissant à une loi de répétition.

Cette disjonction, massive, elle est connexe avec le fait de situer sous le régime du principe du plaisir le moi, le moi narcissique, le moi imaginaire, mais aussi bien, vous le trouvez dans la dernière page du *Séminaire II,* les pulsions. Dans cette disposition, le pulsionnel n'est rien d'autre qu'un élément relevant de la catégorie du libidinal, c'est-à-dire concernant la vie pure et simple. Ce qui anime, en effet, cette division, c'est de placer sous le

règne du principe du plaisir tout ce qui relève de la vie et tout ce qui relève du corps. C'est dans cette optique qu'on peut assigner à l'au-delà du principe du plaisir, en effet, l'instinct de mort et lier étroitement le symbolique avec la mort. Quel est le modèle que Lacan propose à cet égard ? Il propose, relisez ce *Séminaire,* un modèle machinique, il propose la machine comme référence du symbolique et c'est même dans ce cadre que s'inscrit sa référence à la cybernétique. Non pas le corps mais la machine, et au point que Lacan traite ce que Freud appelle instinct de mort comme le masque de l'ordre symbolique. Il dit : Freud a créé un concept en quelque sorte contradictoire avec ce terme d'instinct de mort, mais ce qu'il appelle l'instinct de mort c'est la puissance propre du symbolique et donc ça, ça se retrouvera longtemps chez lui, la notion que l'instinct de mort c'est un habillage imaginaire d'une fonction essentiellement symbolique. L'instinct de mort, c'est le symbolique tant que la reconnaissance n'est pas établie, tant que la satisfaction n'est pas établie.

Je me réfère à cette conclusion du *Séminaire II* parce qu'elle a fixé pour très longtemps la notion que nous avons de ce que c'est qu'être lacanien. Elle a fixé pendant très longtemps parce qu'elle a fixé la notion, la soi-disant notion lacanienne de la mémoire elle-même, et les *Écrits*, qui commencent par « Le Séminaire de la « Lettre volée » », et par l'introduction que Lacan a donné à ce séminaire, les *Écrits* commencent par ce schéma, par des textes qui relèvent de ce schématisme opposant le libidinal et le symbolique et la construction que Lacan a donnée des alpha, bêta, gamma, de ces petites lettres, de ces plus et moins groupés de façons diverses et qui tournent comme une mémoire cybernétique, ce schéma est fait pour mettre en valeur la disjonction du libidinal et du symbolique. Et c'est ce que j'ai enseigné moi-même, bien entendu, comme étant le noyau du lacanisme, à savoir ce que j'ai appelé, en suivant la lettre de Lacan, l'autonomie du symbolique, à savoir que le symbolique a une logique propre qui s'impose, et qui prête à déduction, à construction, à conséquence.

Mais qu'est-ce que veut dire, qu'est-ce que j'aperçois bien maintenant, qu'est-ce que veut dire l'autonomie du symbolique, cette proposition lacanienne qui a en effet révolutionné l'abord de Freud ? L'autonomie du symbolique veut dire exactement que le symbolique est autonome par rapport à la vie, c'est-à-dire qu'il est autonome par rapport à toute expérience de satisfaction, qu'il est coupé de toute motivation vitale et biologique. L'autonomie du symbolique ça veut dire : le symbolique est pré-vital et trans-biologique. C'est ça qui fait l'éclat de cette autonomie du symbolique et ce qui prépare, en effet, l'accent que Lacan pourra mettre sur la logique. Mais le secret de cette autonomie du symbolique, il éclate dans cette référence prise à la machine, c'est-à-dire excluant le corps, certes incluant le corps en tant que divisé, réparti par le symbolique, mortifié par le symbolique mais excluant de façon essentielle la jouissance du corps. L'autonomie du symbolique veut dire que le symbolique, le signifiant ne se situe pas au niveau de la jouissance.

Et c'est bien pourquoi, en effet, on peut dire que le chapitre de l'autre satisfaction constitue une remise en cause du fondement même de ce que nous avons appris de Lacan, puisque le séminaire *Encore* est au contraire fait pour dire que le signifiant se situe au niveau de la jouissance, c'est-à-dire pour faire sauter cette dichotomie introduite entre le libidinal et le symbolique. Et précisément en faisant

se retrouver le libidinal et le symbolique, c'est-à-dire en pensant le langage à partir de la jouissance, Lacan retrouve les chemins de Freud dans son chapitre VII, où le signifiant image mnésique est lié précisément à l'expérience de satisfaction. Ce que Freud nous présente dans le chapitre VII, c'est précisément la connexion du signifiant et de la satisfaction alors que toute cette dichotomie, au contraire, est faite pour l'exclure.

Alors, c'est là, c'est dans cet entre-deux, que s'inscrit l'*Éthique de la psychanalyse* et ce qu'elle a fixé pour nous du concept de la jouissance et dont il faut que nous sachions nous défaire. *L'Éthique de la psychanalyse,* en effet, marque une coupure, parce que *l'Éthique de la psychanalyse,* déjà, repose sur un retour à Freud, le retour au Freud que j'ai cité, de ce chapitre VII, qui impose une connexion du symbolique et du libidinal et qui revient à cette donnée première de la trace comme liée à l'expérience de la satisfaction. L'élation qu'a pu donner l'abord lacanien, le premier abord lacanien, était justement dû à ce clivage, à cette extériorité du symbolique et du libidinal, à la mise en valeur du symbolique comme un ordre propre disjoint du corps et comme un ordre transcendant au corps.

Là, la nouveauté de l'*Éthique de la psychanalyse* a été, au contraire, de rappeler cette connexion du symbolique et du libidinal, mais sous une espèce très précise.

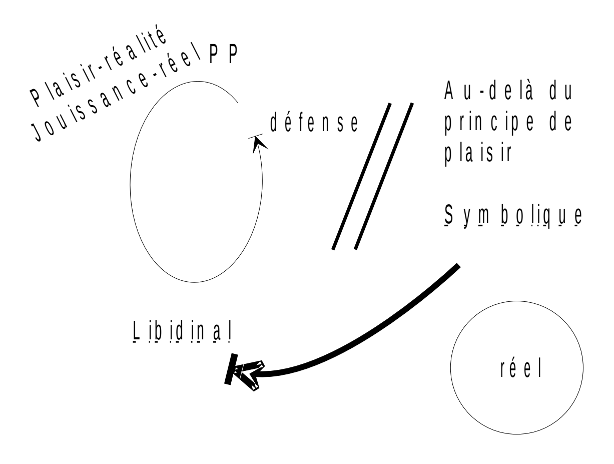
Et, pour l'indiquer de la façon la plus simple, il faut dire que *l'Éthique de la psychanalyse* effectue un déplacement, un déplacement freudien, qui déloge le symbolique de l'au-delà du principe du plaisir.

Ce déplacement consiste, au contraire, à ramener le symbolique au niveau libidinal, c'est ça *l'Éthique de la psychanalyse*, c'est vraiment de libérer l'au-delà du principe du plaisir du symbolique, c'est le rappel que finalement la racine du symbole c'est sa liaison à ce qui est libidinal, à ce qui donne du plaisir et donc ça laisse vide, en effet, l'au-delà du principe du plaisir, il n'y a plus, c'est pas le symbolique qui occupe cette place. Et la nouveauté qu'a introduit *l'Éthique de la psychanalyse*, c'est le rapport fait entre le symbolique et le libidinal, et on peut même dire l'identification qui est proposée du principe du plaisir avec le symbolique. Et ça se recommande de Freud, marquant que précisément le plaisir dans le processus primaire est dû à l'investissement de la trace, que le sujet tient beaucoup plus au plaisir que lui donne la trace qu'à l'objet réel. D'où la conséquence exprimée en terme benthamien dans *l'Éthique de la psychanalyse*, que le plaisir se trouve tout entier du côté du fictif, il est du côté des traces, voilà l'accent que Lacan met sur le texte de Freud, à condition, bien entendu, qu'on n'entende pas par le fictif simplement ce qui est trompeur mais ce qui est à proprement parler le symbolique, d'où cette connexion étroite du libidinal et du symbolique que Lacan exprime en disant dans le séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse* que le principe du plaisir fait rechercher à l'homme le retour d'un signe, et lui fait retrouver la trace aux dépens de la piste, il préfère

une image mnésique à la piste dans le monde extérieur de l'objet réel.

La conséquence, que je vous présente ici d'une façon très formelle, ce déplacement du symbolique, le rappel du symbolique à sa racine de jouissance, à sa racine d'*Encore*, ce déplacement laisse en effet avec un point d'interrogation ce qui est l'au-delà du principe du plaisir et oblige à une double scission.

Là, nous avons de ce côté ci le plaisir-réalité Eh bien le déplacement du symbolique du côté libidinal, au fond oblige à doubler plaisir et réalité d'un nouveau binaire qui est, dans les termes de Lacan, jouissance-réel et c'est ce qui occupe l'au-delà du principe du plaisir une fois qu'on l'a nettoyé du symbolique.



Alors le terme majeur à ce moment là, le terme majeur c'est la défense, le principe du plaisir gouvernant par le symbolique le plaisir-réalité vaut comme défense par rapport au réel et c'est ce qui nous donne la structure profonde de *l'Éthique de la psychanalyse*. Aussi bien le champ du langage, le principe du plaisir, le plaisir réalité, tous ces termes valent comme autant de défenses à l'endroit de l'au-delà du principe du plaisir défini comme le réel. Et donc la défense est ici conçue comme primaire, existant avant même que puisse se formuler le refoulement comme tel, dans la mesure où le refoulement est affaire de symbolique. C'est ce déplacement du symbolique du côté du libidinal qui dégage la jouissance comme une sorte de moteur immobile. Du côté du symbolique, il y a le refoulement, ses déplacements, métaphore et métonymie, tandis que du côté de l'au-delà du principe du plaisir, se trouve comme unilatéralisé, en terme aristotélicien, le moteur immobile de la jouissance. C'est cette architecture qui permet à Lacan d'incarner la jouissance comme la Chose, c'est-à-dire comme une substance invariable par rapport aux ombres qui passent dans la chaîne signifiante et qui sont, comme Freud dit lui-même, les ombres du plaisir, les ombres de la satisfaction qui a été éprouvée une première fois.

C'est ce déplacement du symbolique vers le libidinal, qui isole la jouissance comme la Chose avec toute ses connotations imaginaires, une substance invariable et qui permet aussi de parler de la jouissance comme d'une place qui a son identité par rapport aux dérives, à la dynamique qui est du côté du principe du plaisir et du symbolique. Avec la Chose, on a à la fois un terme immobile, qui ne répond pas vraiment à la dichotomie du plaisir et du déplaisir, tout ça c'est le côté du principe du plaisir, là il y a plaisir ou déplaisir, mais avec la jouissance, avec la Chose on a un terme isolé de cette dichotomie, dont on s'épuise à rappeler toujours que c'est tout à fait autre chose et c'est à ça que nous avons été formés et dont il va falloir se défaire.

À partir de cette conception, qui est contradictoire avec la première mais que, dans notre doxa, nous rattachons d'une façon un peu équivoque à la première, la jouissance apparaît comme dotée d'une place qui a son identité, où on peut d'ailleurs loger

l'objet perdu en tant qu'il ne peut être retrouvé par exemple. Avec cette conceptualisation, on a une définition de la jouissance qui est toujours en terme de hors, h-o-r-s. C'est ainsi que Lacan la propose comme <u>hors</u> signifié, voire <u>hors</u> symbolique, ou qu'il représente sa place comme celle d'une vacuole. Il introduit à une formalisation de la jouissance à partir de sa place et de ce fait s'ouvre la série des termes qui peuvent venir à cette place et *l'Éthique de la psychanalyse* est fait de ça, tout le séminaire, parce que c'est d'emblée que Lacan propose ce changement de conception qui ramène le symbolique du côté du libidinal, qui identifie le principe du plaisir au symbolique.

Alors du seul fait de faire ça, de l'autre côté il y a la jouissance comme invariable et surtout sa place comme étant une place bien identifiée. Alors le séminaire se passe à énumérer la série des termes pouvant venir à cette place. Alors qu'est-ce que ce doit être ces termes ? Eh bien ce sont des termes qui doivent avoir au moins les trois caractéristiques suivantes. Ce sont des termes qui se distinguent premièrement par leur caractère d'absolu, c'est-à-dire qu'ils sont au-delà du jeu du langage. Dans le langage, il y a toujours des équivalences, on peut toujours mettre un terme à la place d'un autre, on calcule, on substitue, on dérive à partir d'un terme. Quand il s'agit du champ de la jouissance c'est absolu, c'est un tout ou rien.

Deuxièmement ce sont des termes dont le sujet est toujours amené à se tenir à une certaine distance, jusqu'à cette distance du respect, comme dit Kant. Et troisièmement ce sont des termes qui reviennent toujours à la même place, et on peut dire même que la jouissance, comme dit Lacan, *das Ding,* c'est l'essence de la même place, par ce que dans le symbolique, les places précisément sont faites pour des substitutions et on court après les places. C'est emporté dans un jeu d'équivalences, alors que précisément *das Ding* définit au fond l'absolue mêmeté de la place, c'est à partir de *das Ding* qu'on peut dire la même place.

À partir de là s'ouvre une grande série, la série des termes qui peuvent nous représenter *das Ding* avec toujours la réserve que ça n'est pas *das Ding* même, mais le séminaire de Lacan est fait tout entier d'une série de termes qui ont ces traits de *das Ding*, les traits d'absolu, de à distance et de constance de la place.

Alors premièrement c'est quoi ? Je dis premièrement, c'est dans la construction que je donne et c'est un peu ça dans le séminaire aussi. Premièrement, c'est la loi morale selon Emmanuel Kant, c'est le principe de l'impératif catégorique, Lacan nous le présente en effet comme valant *das Ding*. D'une certaine façon, l'impératif catégorique de Kant, c'est le comble du symbolique, on ne peut justement comprendre ça que par la connexion du symbolique et du libidinal, c'est le comble du symbolique puisque c'est un principe qui ne formule rien d'autre que l'exigence de l'universel, « soumet à l'exigence de l'universel toute action de ta part, ce que tu fais, il faut que tous puissent le faire sans contradiction », donc c'est la pointe du symbolique. En effet, c'est un principe selon lequel on ne veut rien savoir du détail de l'action, ou est-ce que l'objet dont il s'agit est aimable ou n'est pas aimable, tout ça est rayé. Autrement dit, en effet, ce principe a un caractère absolu par rapport à tous les objets du principe du plaisir. On ne s'occupe pas de savoir si ça va te faire plaisir ou pas et même il est probable, comme dit Kant, que l'effet premier d'obéir à cet impératif est un effet de désagrément mais cette loi morale a ce caractère d'absolu et précisément ne rien vouloir savoir du détail

empirique ; comme dit Lacan c'est un impératif sourd et aveugle, et précisément par ce caractère d'absolu, Lacan peut dire que cet impératif - je le cite - se substitue à la réalité muette de *das Ding*.

Donc ce principe, qui est un énoncé, qui se formule, mais il a la valeur, il s'impose de la force même de *das Ding*, il répercute dans le symbolique l'instance même de *das Ding*. Et c'est pourquoi Lacan peut dire « c'est à la fois l'envers et l'identique de *das Ding* ».

Deuxième terme que Lacan propose comme venant à la place de *das Ding* - je ne vais pas le commenter en détail - c'est la valeur qu'il donne au vocable *toi*. Quand je te désigne par le *toi*, je te désigne au-delà du principe du plaisir, au-delà des caractéristiques, au-delà de tout ce que je peux chanter de toi, métonymiser, métaphoriser de toi, je te désigne dans ton réel et donc il donne le *toi*, l'absolu de la désignation *toi*, comme venant à la même place de *das Ding*, visant *das Ding*.

Troisièmement, dans la théorie analytique quel est l'objet qui est ainsi, au-delà, interdit, à l'égard de quoi une distance doit s'introduire et qui est en même temps absolu et constant, c'est la mère, à la situer à partir de la prohibition de l'inceste, et donc Lacan peut dire dans son séminaire « la mère c'est *das Ding* » ça vient à la place topologique de *das Ding*, où il peut dire que finalement Mélanie Klein a mis à la place de *das Ding* le corps mythique de la mère. Il y a ainsi une sorte de déclinaison des objets venant à la place de *das Ding*. Et donc, bien sûr, ça oblige, à chaque fois que Lacan dit c'est *das Ding,* c'est la mère, *das Ding* c'est la loi morale, il faut le prendre avec la distance que nous donne ce schématisme, à savoir c'est autant de termes qui prennent la valeur de *das Ding* dans cette topologie.

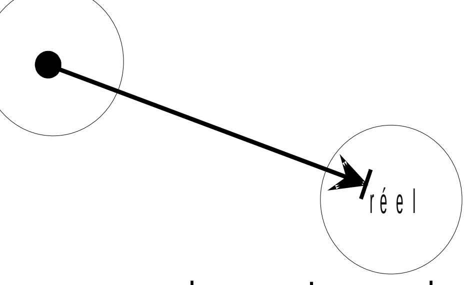
Quatrièmement, la science, la science comme telle, la science elle-même répercute l'exigence de *das Ding.* Lacan dit exactement : la science répond à l'exigence première de *das Ding*, parce qu'elle situe comme réel ce qui revient à la même place et c'est par ce biais que Lacan nous propose une liaison entre Kant et Newton. La loi morale de Kant et son exigence absolue répercute le réel situé par la physique newtonienne.

Cinquièmement - alors là ça commence à beaucoup se multiplier - il y a les objets de la sublimation et même ça donne à Lacan l'occasion d'une définition de la sublimation à partir de *das Ding*. Les objets de la sublimation, c'est quoi ? C'est un certain nombre d'objets qui sont finalement empruntés au principe du plaisir, des objets imaginaires, qu'on déporte à cette place, dont Lacan dit qu'ils colonisent le champ de *das Ding*.

Ce sont, comme les autres termes, des mirages, imaginaires, qui nous donnent le sentiment d'être en rapport avec *das Ding.* C'est comme ça que Lacan définit l'objet d'art. L'objet d'art dans son absoluité, est prélevé sur la champ élaboré par le symbolique conformément au principe du plaisir, mais déporté à une place d'absolu. Duchamp réalisera cette opération dans la dérision, c'est-à-dire montra qu'on peut prendre n'importe quel objet même décheté du champ du besoin, un déchet de la consommation et que, en le transférant à cette place on obtiendra les mêmes effets de satisfactions que ceux d'une œuvre d'art complexe et faite à mesure. Duchamp, à cet égard, c'est comme la dérision de ce processus et Lacan, d'ailleurs, propose une dérision de cet ordre en faisant appel à la collection de Jacques Prévert, de boites d'allumettes.

On voit donc ici une formalisation qui se prête à une dérision, comme toute formalisation. Ça se prête d'un côté à une tragédie, et Lacan s'adonne à ça dans la fin du *Séminaire,* à partir d'Antigone, s'avancer dans la désolation vers le désert de la Chose ; et ça se prête aussi bien à une dérision et c'est conformément à cette topologie que Lacan peut dire « la sublimation élève un objet à la dignité de la Chose », phrase qui est abondamment citée et qui relève de cette topologie que je ne détaille comme ça que parce que je pense qu'il faut l'abandonner.

Sixièmement, autre figure, autre élément qui vient à cette place c'est la représentation minimale de la Chose par le vide, le vide prit comme objet et c'est l'exemple que Lacan donne du vase. En effet, le vide est spécialement propice à représenter ce qui, dans la Chose, est tout à fait autre



chose qu'aucun des objets du monde du plaisir-réalité, et donc le vide est en quelque sorte la représentation minimale de l'autre chose que plaisir-réalité. Et c'est pourquoi Lacan peut dire le vase est un objet fait pour représenter l'existence du vide, de ce vide au centre du réel qui s'appelle la Chose.

Septièmement : la fonction du père, en tant que le père, alors ça c'est une autre valeur que la mère kleinienne de tout à l'heure, la fonction du père en tant que le père est une sublimation motivée par le mythe, et le père est un des ces objets, qui est, dans la théorie analytique spécialement, mais ça ne fait qu'illustrer, que formaliser ce qui a lieu dans la religion, est un objet placé dans cette position à la fois exclue et absolue qui est celle de la Chose.

Huitièmement, là s'inscrit le paradigme de l'amour courtois, la dame de l'amour courtois, qui est un fait de sublimation, c'est-à-dire une femme est transférée à la place de la Chose, comme un partenaire inhumain, dit Lacan ; on peut dire l'excellence du partenaire-symptôme, un objet affolant. La structure de l'amour courtois consiste effectivement à mettre dans le champ de la Chose une femme distinguée entre toutes et avec laquelle les rapports seront marqués par le caractère d'absolu, de constance et en même temps de distance. Ce qui est amusant, c'est que dans le séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse*, Lacan dit c'est une idée absolument incroyable de faire ça avec une femme (*rires*), alors que justement dans le séminaire *Encore*, où, quand nous viendrons à ce déplacement, là au contraire ça parait l'idée la plus raisonnable, en tout cas la plus conforme à la structure de *il n'y a pas de rapport sexuel*, proposition qui est absente de l'*Éthique de la psychanalyse,* ça parait au contraire une issue, en tout cas dont on ne peut pas dire qu'elle est incroyable, on ne peut pas dire que c'est la meilleure non plus, mais elle est conforme à la structure que de reconnaître l'absoluité de l'Autre sexe. Et c'est très frappant que dans *l'Éthique de la psychanalyse* Lacan dise de l'amour courtois : c'est une idée incroyable, alors que dans *Encore*, dans son séminaire *Encore*, au contraire, il mettra en valeur le fondé de l'amour courtois.

Neuvièmement, ce qui vient à cette place de *das Ding* c'est la paradigme sadien, c'est aussi bien le *tu aimeras ton prochain comme toi-même* que nous avons déjà eu l'occasion de commenter, c'est-à-dire Sade comme donnant l'exemple d'une

transgression, forçant les limites du principe du plaisir et de la réalité pour essayer d'entrer dans le champ de la Chose. Alors je ne vais pas pouvoir continuer bien longtemps sinon pour dire que cette configuration, cette disposition, cette topique ou cette topologie, elle est faite pour mettre en cause le statut de l'inconscient en tant que structuré comme un langage. En tant que structuré comme un langage, c'est-à-dire appartenant au symbolique, régit par le principe du plaisir, on peut dire que l'inconscient, et c'est la question qui reste posée par *l'Éthique de la psychanalyse*, participe de la défense contre le réel. L'inconscient est de l'autre côté par rapport au côté de la Chose. Et c'est ce que Lacan dit presque en toute lettre, page 89, 90, du séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse :* « la défense ne se fait pas seulement par substitution, déplacement, métaphore », la défense ne se fait pas seulement selon le régime du principe du plaisir et du symbolique, « elle se fait - *on peut dire plus directement* - par le mensonge sur le mal ». Ce n'est pas clair, mais ça le devient à la phrase suivante : « Au niveau de l'inconscient le sujet ment ». Cette phrase est vraiment douée des conséquences les plus extrêmes, apportera les conséquences les plus extrêmes, c'est dire que quant au réel, quant à *das Ding*, l'inconscient, étant du côté du principe du plaisir et du symbolique, l'inconscient ne peut que dire à côté, ne peut que mentir sur l'être de la Chose et ça conduira Lacan, on peut dire et là je peux le faire apercevoir en court-circuit, à poser que l'inconscient a la structure de la fiction. L'introduction de Bentham dans cette affaire de satisfaction est faite pour aboutir à cette proposition que l'inconscient a la structure d'une fiction. Et c'est bien pourquoi Lacan n'hésitera pas à présenter l'inconscient comme un discours, c'est-à-dire comme une armature de fiction. de Lacan aille dans la direction d'identifier l'inconscient et le réel, tout au contraire ça va dans le sens de distinguer l'inconscient et le réel, et d'attribuer à l'inconscient la structure de la fiction.

Alors j'essayerais d'expliquer la prochaine fois pourquoi avec ce schéma on a tout faux (*rires*).

Fin du cours de Jacques-Alain Miller
du 28 janvier 1998.
(neuvième Cours du *Partenaire-symptôme)*

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Dixième séance du *Cours*
(mercredi 04 mars 1998)

J'ai exposé la dernière fois une structure que j'ai appelée « la structure à au-delà ». Les connotations du terme d'au-delà ne sont pas douteuses, ce sont des connotations religieuses. On peut même supposer qu'elles flattaient les oreilles de ceux des auditeurs de Lacan qui étaient pris dans ces connotations.

Pourtant, le terme d'au-delà est un terme freudien, qui figure dans le titre de l'ouvrage de Freud *Au-delà du principe de plaisir*. En considérant ce terme d'au-delà, il m'apparaît que ce que Lacan a apporté à la psychanalyse n'est pas concevable sans l'introduction du terme, de la place, de la fonction, du rôle, de cet au-delà.

Alors qu'est-ce que cet au-delà, premièrement ? Cet au-delà, disons-le, est celui du signifiant lui-même. Reste à dire par rapport à quoi il y a au-delà. Cet au-delà est impliqué par un rappel qui est primordial, primitif, dans la direction même de la cure telle que Lacan l'a orientée, le rappel que ce qui est de l'ordre du fait, du donné, de ce qui est de l'ordre du réel au sens de matériel, dans la valeur que le terme de matériel a dans la psychanalyse, que tout cela est parlé, est pris dans la parole, est inscrit dans le champ du langage, et par là que le fait, le donné, le matériel, est soumis à des contraintes qui sont propres au champ du langage. On peut dire que ce rappel est le fondement même de ce que nous pouvons appeler le lacanisme.

Alors qu'est-ce qui est donné ? Au plus simple disons, que c'est un corps, et même plus précisément un organisme, ses besoins et que ceux-ci cherchent, ou appellent une satisfaction. Alors ce qui s'ajoute à ce donné auquel les théoriciens de la psychanalyse ont eu recours, c'est que la satisfaction de ses besoins doit être demandée. C'est ce qui s'ajoute quand le corps, l'organisme en question est celui d'un être parlant ou, ce que nous sommes sur une certaine limite, destiné à l'être, parlant. Et disons que c'est là le premier au-delà : l'au-delà de la demande.

Le génitif a toujours une ambiguïté, de telle sorte qu'il vaut la peine de préciser que j'utilise au-delà de la demande au sens où c'est la demande qui est au-delà du besoin. Ce que Lacan a appelé demande, c'est la forme première de l'au-delà, et d'ailleurs la demande y conduit directement, à l'au-delà, avec toutes les connotations que vous pouvez y mettre et comme je l'ai dit en particulier religieuses.

La demande veut dire que le besoin doit passer par le symbolique. Et donc, ce que nous appelons demande, c'est la visée du besoin en tant que « signifiantisé ». Et comme telle, elle relève d'un ordre, d'une dimension, d'un système que l'on peut dire superposés, à la réalité. Ordre, dimension et système, qui se réfèrent au langage. Et cette superposition, la notion de cette superposition, qui donc a introduit un au-delà, est l'essence du structuralisme.

Si positiviste qu'ait voulu, qu'ait pu se présenter le structuralisme, il n'en demeure pas moins que, introduisant cet ordre signifiant, son destin se trouve lié à ce que j'ai appelé ici l'au-delà, le rappel de l'au-delà.

Cette superposition veut dire qu'on a à distinguer des niveaux, c'est de là d'ailleurs qu'a commencé à nous parasiter la notion de niveau, au niveau de, si nous en sommes à traîner avec nous ce syntagme, au niveau de, sans doute nous abusons, comme d'une facilité de langage, mais ce au niveau de est déterminé déjà par la notion, cette superposition de l'ordre de langage.

Au minimum, quels sont les niveaux ? Il y a ce qui est, ce qui se perçoit, ce qui est sensible, et qui est le

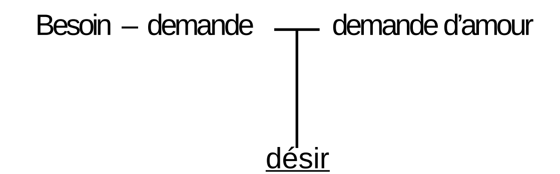
niveau empirique du réalisme. Dans la psychanalyse, en général, on se suffit de ce qui est communément perçu et sensible par l'être humain. On ne définit pas ce qui est encore en dessous, qui serait accessible par des appareils ou par des calculs. Donc le premier niveau : ce qui est. Et le second est celui de ce qui est pris, inscrit dans un système signifiant, ce qui est d'ailleurs réaliste aussi, mais disons à un niveau méta empirique du réalisme.

Alors ce système superposé, signifiant, qu'est-ce que c'est ? Chez Lacan, vu à des racines de son enseignement, qui sont à trouver dans, pour dire bref, dans le Jakobson de Lévi-Strauss, ce système signifiant, est essentiellement un système d'opposition à quoi ce qui est sert de matériel. On peut aller assez loin avec ça, les quatre volumes des *Mythologies* de Lévi-Strauss trouvent là leurs principes, puisqu'il prend ces centaines de mythes comme des données documentaires et il s'attache à y découvrir, voire à y inventer les oppositions qui les ordonnent. Enfin laissons de côté cet exemple qui appellerait des remarques plus complexes et restons-en à notre ce qui est.

Le résultat de superposer un ordre signifiant à ce qui est, c'est que ce qui est se met à signifier quelque chose. La superposition du langage arrache ce qui est à son immanence, ce qui est cesse de se reposer, dans son être, dans son existence mais entre en relation, devient relatif à un Autre, trouve, éventuellement, sa signification à partir de sa relation à quelque Autre. C'est ce que Lacan a résumé dans la formule que le signifiant représente pour un autre signifiant, mais ce qui est, du fait de cette superposition, se métamorphose en un être relatif. Et par là même quelque chose de lui, sa signification, lui vient de quelque chose d'autre, fin de l'immanence. Et, puisque j'ai employé ce terme philosophique, disons que la superposition du langage est à elle toute seule le principe d'une transcendance, d'une transcendance signifiante. Et que ce que Lacan enseigne n'est pas pensable sans l'incidence de cette transcendance signifiante.

Alors si on prend les choses par ce biais, que j'essaye aujourd'hui, on peut commencer à distinguer plusieurs transcendances qui s'impliquent les unes les autres, et dont on retrouve la trace dans l'élaboration de Lacan et même dans l'élaboration schématique de Lacan.

La première transcendance, je l'ai dit, enfin j'en ai donné la version la plus courue, c'est la transcendance qui fait passer du besoin à la demande, du besoin de satisfaction à la demande de satisfaction de ce besoin. Mais enfin quand on commence avec la transcendance, ça n'est pas facile de finir et dès que Lacan l'a introduite, la première, il se trouve déporté vers une seconde transcendance : c'est que la demande comporte en elle même une dynamique qui la déporte au-delà du premier au-delà qu'elle constitue elle-même.



La seconde transcendance c'est le passage de la demande de satisfaction à la demande d'amour. Là, à ce niveau-là, on est très loin déjà du point de départ. On ne s'occupe déjà plus de ce qui est l'objet de satisfaction. La démonstration de l'incidence clinique de cette seconde transcendance, c'est ce qui est développé, détaillé, démontré dans le séminaire IV de Lacan, dans sa *Relation d'objet*, que la demande, une fois enclenchée, va vers l'amour, c'est-à-dire va vers demander à l'Autre, autre chose que le don de ce qu'il a, autre chose que ce qu'il a pour combler le besoin. Autre chose que ce qu'il a, c'est cet énigmatique, ce charismatique, ce religieux, ce qu'il n'a pas, le don de ce qu'il n'a pas et qui ne peut être approché que par le biais d'une négation portée sur ce qui est, et

ce qu'il a ; et qu'on simplifie en disant qu'il s'agit du don de son être.

Comme si, au sommet de cette pyramide des transcendances, il y avait cette valeur essentiellement évangélique de l'amour, à la pointe. Comme si parler confluait vers la demande d'amour, qui fait la promesse essentielle de celui qui est venu l'annoncer au nom de ce qui cristallise la transcendance, le règne de l'amour.

Donc beaucoup de ce qu'enseigne Lacan et de ce qu'il a enseigné au niveau de la pratique analytique, dans la direction de la cure, dans le contrôle pratique de la cure analytique, repose sur cette double transcendance, au-delà du besoin la demande, au-delà de la demande, l'amour.

Je peux expliquer ces incidences sur la direction de la cure. La première transcendance, ça consiste à rappeler à l'analyste que ce dont il s'agit, y compris dans l'expérience analytique comme quand il essaye de se débrouiller de Freud, ce dont il s'agit c'est d'éléments, de faits qui sont parlés. Et c'est donc le rappel que lorsqu'il s'agit de régression, par exemple, cette régression ne doit pas être prise dans son immanence, comme s'il s'agissait d'un retour effectif à des états passés du développement du sujet, mais que cette régression est à entendre déjà au niveau de la transcendance de la demande, qu'il s'agit d'une régression parlée et dont le témoignage, le signe, les traces, sont à chercher au niveau du signifiant. Ce rappel s'étend à tous les termes mis en jeu dans la théorie freudienne et dans la théorie analytique classique.

C'est le rappel premier de Lacan, celui qui en son temps a fait vibrer, le rappel par exemple, donc, qu'il y a une signifiance de la régression, mais aussi bien qu'il y a une signifiance du fantasme, ou qu'il y a une signifiance de l'acting-out, on peut faire là défiler le vocabulaire de la psychanalyse en y ajoutant cet indice de transcendance signifiante. Et on peut dire que le début de l'enseignement de Lacan, c'est de méthodiquement, suivre, c'est le vocabulaire de la psychanalyse que d'ailleurs certains de ses élèves étaient en train d'élaborer doucement, avec le ressaut, avec le coaltar, avec le déchet de son enseignement, ils élaboraient un vocabulaire de la psychanalyse qui d'ailleurs n'a pas été surpassé depuis. Eh bien on peut dire que le début de l'enseignement, de Lacan, dans cette perspective, consiste à prendre le vocabulaire de la psychanalyse et d'y ajouter l'indice de signifiance. Et c'est le point de départ de toutes ces élaborations sur les termes freudiens, de cette transmutation des concepts freudiens tels qu'ils étaient entendus par le rappel qu'ils sont à saisir dans cette transcendance signifiante. Qu'il y a donc une signifiance de tous ces termes. Et puis, au-delà de la demande, l'amour, l'amour comme lié à l'être et comme lié à l'annulation de ce qui est, introduisant par là un horizon vide, vide de matière, vide de données, un horizon où l'être se pose comme la négation de tout étant.

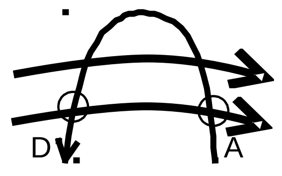
Et c'est à ce niveau là même qu'on peut dire que Lacan pouvait indiquer la place de l'opération de l'analyste lui-même, dans l'interprétation, opération consistant à indiquer l'autre chose, pointée vers l'au-delà. Donnons toute sa valeur à ce qu'il ait choisi comme emblème de l'interprétation, le Saint Jean de Léonard, qui est quand même une figure éminemment évangélique, qui est la figure même de l'annonce, de celui qui viendra, messager de la transcendance. Et si tel qu'on peut aujourd'hui considérer ce Saint Jean au Louvre, ce qu'il montre du doigt n'est pas peint, c'est simplement parce que Léonard a badigeonné la croix, le symbole de la croix, qui premièrement figurait au bout de ce doigt. Alors sans doute est-ce, comme le dit Lacan à la fin de sa « Direction de la cure » : « … l'horizon déshabité de l'être..». Cet horizon de l'amour où aucun avoir ne peut plus s'inscrire ni aucune réalité sinon leur annulation, il n'est déshabité que parce qu'on y a gommé, effacé, on a peint sur la croix. À suivre Lacan lui-même, quand on efface un signifiant on ne fait que le rendre d'autant plus présent. Il continue de s'appeler Saint Jean, ce bonhomme, il s'appelle pas trucmuche, continuant d'avoir le nom

propre de Saint Jean, on sait ce qu'il en retourne. Sans doute c'est déshabité, le temple est déshabité, mais la structure à au-delà reste.

Ajoutons, pour pas nous laisser emporter, qu'il y a encore un autre au-delà, un troisième, qu'on ne peut pas loger dans la pyramide, celui où se loge le désir, et dont Lacan ménage la place entre l'au-delà de la demande de satisfaction et l'au-delà de la demande d'amour, un troisième au-delà qui n'est pas hiérarchiquement supérieur aux deux au-delà dont il s'agissait. C'est cet au-delà qui est interstitiel, dans la demande. À partir du moment où on saisit la demande comme chaîne signifiante, elle a sans doute une référence quelle vise, que ce soit le besoin ou que ce soit l'être de l'Autre, mais en dehors de ce qu'elle vise, entre les signifiants, entre les mots, comme métonymique, elle est habitée par le désir. Même l'horizon déshabité de l'être reste habité dans son interstice, dans ses interstices par ce désir, qui est simplement quoi ? Autre chose que ce qui est dit. Inarticulé et pourtant impliqué par ce qui est dit.

Alors cette structure - je la parcours en la résumant, le résumé serait celui-ci, deux points : demande, demande d'amour et le désir décroché de la série. Et c'est pourquoi Lacan s'amuse à dire que la demande est à la fois en deçà et au-delà du désir, *et caetera.*

C'est ce qui est manifesté par la duplication du graphe lacanien : pour essayer de donner l'équivalent raisonnable de ce que Freud a présenté comme son schéma en forme d'œuf, et pour orienter la direction de la cure, Lacan a eu recours à une présentation d'une structure à au-delà. C'est son graphe.



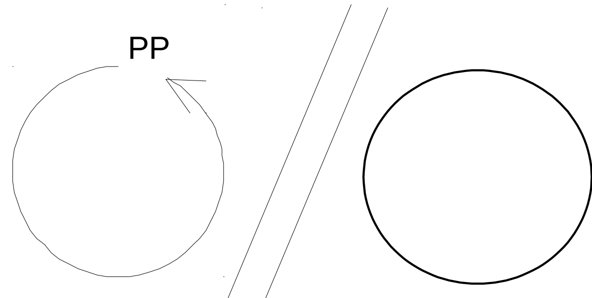
Le graphe de Lacan présente une duplication qui incarne, qui présentifie l'au-delà et, si on suit l'élaboration même de ce schéma, les arguments qu'il propose pour exposer la cure analytique, on ne peut pas se suffire du premier étage de ce graphe. On ne peut pas se suffire de ce qui est l'instance de la demande mais on doit introduire, au-delà, une seconde ligne et une réduplication en miroir du premier étage. Alors déjà le premier inclut la transcendance signifiante de la demande, donc le point de départ besoin se trouve compliqué par l'articulation et la demande, mais une nécessité en quelque sorte logique oblige à répercuter, à redoubler les constructions faites au niveau inférieur dans un niveau supérieur. Le graphe du désir nous met sous les yeux la structure à au-delà qui va avec le structuralisme.

Alors tout ça, tout ce que je viens de dire, ce sont ce que l'on peut appeler les au-delà du signifiant et ce qui est certainement, dans son fonctionnement, anti-positiviste, et on voit bien pourquoi ça a pu séduire des esprits élevés dans la religion, qui ont leur affinités avec l'au-delà, qu'il n'y a pas seulement ceci, mais il y a encore cela, cela derrière, au dessus ; et là encore, c'est pourtant le ressort du contrôle lacanien de la cure analytique. Le rappel que ce dont il s'agit n'est pas simplement, il faut déjà s'apercevoir que c'est signifiant mais ça ne suffit pas encore, il faut encore, dans le signifiant, s'apercevoir de la dimension de l'amour et s'apercevoir de la dimension du désir. Et donc la critique de la thérapeutique analytique par Lacan repose sur une structure à au-delà. Il a pu, dans son enseignement, reprendre des comptes-rendus de cure pour montrer qu'on y négligeait l'au-delà du désir ou l'au-delà de l'amour et qu'au contraire on rabattait sur le premier niveau ce qui demandait à être déployé et distingué et déplié comme un second niveau. Et donc il est entré, à l'occasion, dans l'examen des comptes-rendus de cure à partir, avec la force, la puissance de la structure à au-delà.

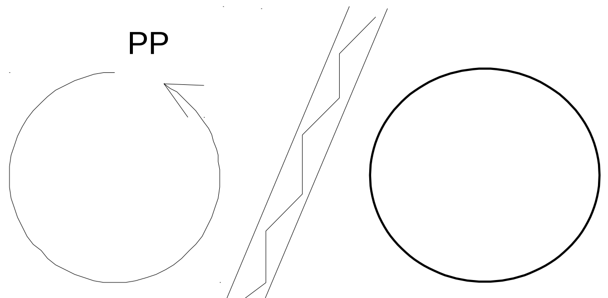
Mais enfin tout cela, qui est donc une construction qui peut être considérée même comme déductive, et Lacan s'est enchanté à raffiner la déduction de cet au-delà, à le

représenter au niveau de l'argument, démontrant que la demande va nécessairement jusqu'à la demande d'amour. Ce sont des au-delà du signifiant, et ce que nous avons examiné la dernière fois, et qu'il s'agirait d'articuler avec ceux-là, c'est l'« au-delà du principe du plaisir », comment l'au-delà du principe du plaisir, qui a son certificat de naissance freudien, ce qui rassure tout le monde, vient s'articuler, se nouer avec les au-delà du signifiant.

Et cet au-delà, je l'ai présenté d'une façon distincte des au-delà du signifiant, par quelque chose qui ressemble à ceci, un vecteur circulaire, supposé présenter le fonctionnement du principe du plaisir élargi, c'est-à-dire comportant comme un de ses développements le principe de réalité, qui est à son service, et l'au-delà, je l'ai indiqué de cette façon, isolant une zone distincte, que j'ombre ici avec les moyens du bord.



Et, à confronter ces deux représentations, une différence apparaît d'emblée, qui est que dans les au-delà du signifiant, on peut dire que l'un conduit à l'autre dans la continuité, le besoin passe dans la demande et la demande de satisfaction du besoin se prolonge en demande d'amour, de telle sorte que si l'on s'arrête à un endroit, il y a faute à cette logique. C'est d'un au-delà autrement structuré qu'il s'agit évidemment dans le schéma de droite. Là il n'y a pas, évidemment, continuité, mais il y a l'évidence d'une barrière, d'une séparation faisant barrière et qui nous permet de savoir d'emblée que l'accès à l'au-delà suppose un forçage, ce que Lacan appellera dans son *Séminaire VII,* une transgression.



À ce propos, la dernière fois, si vous vous en souvenez encore, j'ai opposé deux moments de la réflexion de l'élaboration de Lacan marqués, puisque ces *Séminaires* sont publiés, par le *Séminaire II,* et le *Séminaire VII.*

Et on peut rassembler ce que j'ai évoqué la dernière fois, sur un petit tableau, ici ce qui est propre au *Séminaire II*, ici ce qu'il y a du *Séminaire VII,* concernant l'en deçà et l'au-delà.

Et si vous vous en souvenez, je suis passé par là la dernière fois, pour le dire aussi vite que je crois que je peux me le permettre maintenant, si dans l'en-deçà, Lacan situe d'abord le libidinal, la dimension libidinale du principe du plaisir, il commence par situer, à cette date, au début de son enseignement, dans l'au-delà ce qui est symbolique.

	En-deça	Au-delà
II	Libidinal Plaisiréalité	Symbolique Chaîne signifiante Instinct de mort
VII		

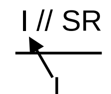
C'est-à-dire qu'il ne s'arrête pas à la notion que le principe de réalité serait l'au-delà du principe du plaisir, mais il pose que l'au-delà du principe du plaisir, c'est le signifiant ; ça n'est pas le principe de réalité qui n'est qu'une des formes du principe du plaisir, et en posant ainsi le libidinal à gauche, le symbolique à droite, à l'origine, au point d'origine de son enseignement il disjoint le libidinal et le symbolique, il disjoint le signifiant et ce qui est de l'ordre du plaisir, du plaisir vital, de la satisfaction, de toute satisfaction, c'est-

à-dire qu'il accentue la transcendance du symbolique par rapport au libidinal.

Ici donc, en-deça, on peut placer plaisir-réalité avec un trait d'union ou même en un seul mot, je ne recule pas devant le néologisme, le plaisiréalité, et de l'autre côté la chaîne signifiante dont l'enchantement de Lacan au début de son enseignement était de démontrer l'autonomie, ça tient tout seul. Alors on s'est beaucoup attaché à la logique, à savoir s'il tenait logiquement son petit fonctionnement des alpha, bêta, gamma, delta, la chaîne qu'il présente à cet égard, mais l'essentiel, c'est précisément que ce soit une logique tout à fait disjointe de quoi que ce soit qui soit d'ordre vital ou libidinal.

Et c'est ça qu'a été le lacanisme à ses débuts, à savoir l'autonomie de la chaîne signifiante c'est-à-dire sa disjonction d'avec l'ordre libidinal. Et c'est aussi bien ce qui nous a formé dans la notion que le signifiant comporte de lui-même une conséquence mortifiante, parce qu'il est disjoint, précisément, de tout ce qui est la jouissance vitale, d'où si l'on veut l'alliance du signifiant et de la mort où Lacan a vu la possibilité de montrer la congruence de l'Au-delà du principe de plaisir chez Freud avec le symbolique et l'instinct de mort. C'est la démonstration à quoi il s'attache dans son second séminaire. Il dit l'instinct de mort n'est pas pensable au niveau biologique, ça n'est pensable que par la disjonction de la chaîne signifiante d'avec tout ce qui est d'ordre vital et d'ordre érogène.

On pourrait aller jusqu'à distinguer à côté des trois dimensions fondamentales de Lacan, l'imaginaire, le symbolique et le réel, une quatrième dimension qui serait la dimension libidinale, et à ce niveau là on peut dire que la dimension libidinale affecte l'imaginaire, est liée à l'imaginaire. Et en revanche elle est tout à fait disjointe du symbolique, et tout l'accent que Lacan a pu mettre au départ sur la logique de l'inconscient trouve ici, dans ces schémas, son fondement. L'autonomie du symbolique, ça veut dire l'instinct de mort, parce que précisément ça s'arrange, ces alpha, bêta, sans qu'on prenne le moins du monde en compte quelque effet de satisfaction qui soit sur la substance jouissante.



La dernière fois encore, je ne sais pas si vous vous en êtes aperçu, j'ai marqué que la coupure qui était tout de même introduite chez Lacan par son *Séminaire VII,* et ce qui a donné d'ailleurs à ce *Séminaire* un halo un peu diabolique, qu'on l'a toujours mis à part et Lacan lui-même, comme s'il n'appartenait pas à la ligne principale de son élaboration, le moment marqué par le *Séminaire VII* et qui dégage ce fameux concept, cette fameuse expression de la Chose, le moment du *Séminaire VII* consiste au contraire dans la connexion du libidinal et du symbolique.

	En-deça	Au-delà
II	Libidinal Plaisiréalité	Symbolique Chaîne signifiante Instinct de mort
VII	Libidinal Symbolique	la Chose

C'est cette connexion singulière qui dégage la place de la Chose comme l'au-delà du principe de plaisir. Cette connexion du libidinal et du symbolique dégage la Chose comme opposée au grand Autre, opposée comme une réalité muette, comme ce que j'appelais la dernière fois un moteur immobile. Ce qui donne à la façon dont Lacan présente la Chose dans ce *Séminaire* son halo mystérieux, un peu nocif, c'est que la Chose est dégagée comme hors symbolique, elle n'est pas prise - enfin les alpha, bêta, gamma, delta c'est peut-être difficile à suivre à la piste mais enfin c'est très amusant, ça se met à circuler, il y a des circuits où ça tourne, ça se marque, on passe d'alpha à alpha, alpha bêta, bêta gamma, delta, delta, delta, etc., c'est

une petite danse, c'est une promenade, c'est sympathique, c'est d'accès divers, multiple, alors que la Chose se pose là, la Chose entourée d'une aura d'inaccessible et puis il n'y a pas la Chose alpha, et puis la Chose bêta, qui s'entend avec la Chose delta mais à certaines conditions, il y a la Chose toute seule, disjointe et comme un île, comme ce que Lacan appelle d'ailleurs une vacuole.

Et on peut dire, en tout cas c'est ce que je me suis permis de dire la dernière fois que la connexion du libidinal et du symbolique, c'est-à-dire l'accent mis sur tout ce qui du plaisir dépend du signe, et qui dégage la Chose opère une scission sur les principes freudiens du plaisir et de la réalité.

On peut dire (faisons encore ici un autre tableau) que Freud nous propose ces deux principes du plaisir et de la réalité, mais que Lacan avec sa connexion du symbolique et du libidinal oblige à une scission qui porte sur chacun de ces deux termes et que plaisir se scinde de jouissance, et que réalité se scinde d'avec réel.

Plaisir	Réalité
Jouissance	Réel

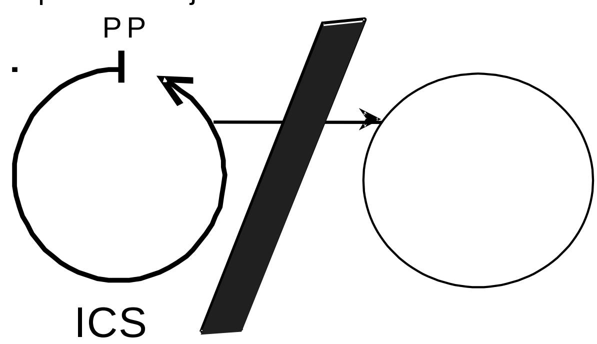
Chez Freud, ce sont des principes, c'est son terme, chez Lacan je ne crois pas qu'on puisse parler de principe de jouissance et de principe de réel, enfin on pourrait le faire en mettant le paquet, il me semble que ce qui est chez Freud présenté comme des principes chez Lacan on peut dire qu'il y a place et dimension, place de la jouissance et dimension du réel. La place de la jouissance est ici représentée par cette zone ombrée et foncièrement inaccessible, un principe de plaisir qui commande aussi bien ce qui est, puisqu'il est lié au symbolique, qui commande le symbolique et ce qu'il en est de l'inconscient.

Cette scission, elle nous montre à la fois ce qui est l'au-delà du plaisir, à savoir la jouissance, et l'au-delà de la réalité, ce qui est le réel. Et ce que commente et ce que s'efforce de dégager dans l'expérience Lacan au cours de son *Séminaire VII,* il s'efforce de montrer, de structurer, de nous présenter l'expérience subjective comme ayant toujours affaire à une place marquée, protégée, par une barrière, et donc contrainte à, l'expérience étant contrainte à un forçage pour l'atteindre et c'est ainsi que la dernière fois j'ai pu énumérer à l'intérieur de tout ce *Séminaire VII* neuf incarnations de la Chose, neuf termes dont successivement Lacan nous montre qu'ils viennent à cette place de la jouissance et je relève le terme de place, qu'on retrouve dans les *Écrits* également ; s'il y a place c'est parce qu'il y a cette barrière. Alors je ne vais pas reprendre ces neuf termes, mais enfin je peux les ordonner un petit peu, maintenant. Il y a les termes venant se loger là, qui viennent se loger là à partir du symbolique, des éléments signifiants prélevés sur le symbolique et qui viennent à cette place de la Chose, alors c'est par exemple la loi morale kantienne, l'impératif kantien dans son caractère absolu et détaché de tout et, il faut bien dire, dans son caractère annulant, par rapport à tout étant, dont Lacan peut dire que c'est à la fois le comble du symbolique et pourtant là se répercute la Chose dans cet énoncé. Autre élément venant du symbolique, la science elle–même, qui est en effet un discours, qui est articulée dans le symbolique mais qui dans son exigence de s'appuyer sur ce qui revient toujours à la même place occupe, à son niveau fondamental, trouve sa racine dans la place de la Chose.

Je ne reprends pas ces arguments pour les détailler, mais pour saisir ce après quoi Lacan, après quoi il est. Il y a aussi, ça ça fait deux, la loi morale et la science, des éléments, les fondements de la science. Ce sont des éléments symboliques, transportés, transférés, où se transfère quelque chose de la place de la jouissance, ils sont transférés à cette place et où se transfère quelque chose de la puissance attachée à cette place. Il y a des éléments venant de l'imaginaire et c'est à ce rang que Lacan inscrit les

objets de la sublimation, l'œuvre d'art, prélevée donc, qu'on peut tout à fait situer au niveau du principe de plaisir, mais quand on en fait un objet de sublimation c'est comme, dit-il, élevé à la dignité de la Chose, transféré à cette place de la jouissance.

Et puis il y a des termes qui qualifient l'être hors de tout avoir et c'est les exemples que prend Lacan, le toi, le mot toi, qui vise l'être de l'Autre, au-delà de ses manifestations, et qui s'inscrit à cette même place. Mais c'est aussi bien la mère, en tant que jouissance interdite, que le père en tant que sublimation, que la dame de l'amour courtois comme partenaire inhumain ou encore que l'objet sadien lui-même et l'œuvre de Sade vaut ici comme l'exemple des manigances qu'il faut faire pour arriver à franchir cette barrière dans le sens d'accéder à la place de la jouissance.

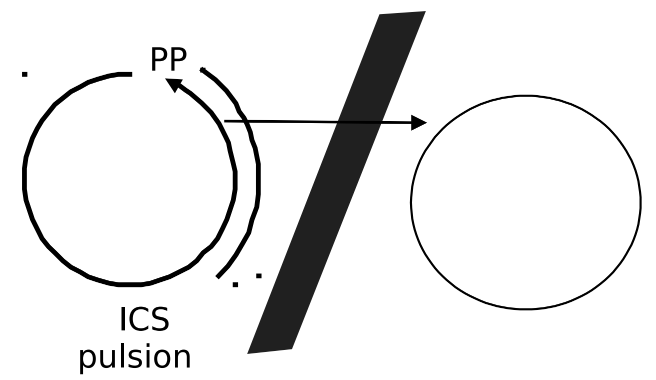


J'en suis à huit, dans cette mise en ordre que je fais et neuvième terme, dans cette présentation du moins, c'est le vide qui est la figure de la Chose quand on la considère dans la perspective du signifiant. Je laisse ça de côté pour l'instant, mais pour montrer comment les constructions de Lacan se laissent loger dans cette structure à au-delà.

Qui nous présente quoi ? Qui nous présente un au-delà fermé. Ce n'est pas l'au-delà ouvert de l'amour que nous avons ici, où la demande d'elle-même, par sa propre dynamique, va vers l'amour. Ici nous avons au contraire un au-delà fermé, interdit, un au-delà limite auquel on n'accède que par forçage, transgression, voire traversée, parce que le terme même de traversée du fantasme, que Lacan emploiera pour la fin de l'analyse, n'est pas sans trouver à se loger dans ce schématisme ci. Alors d'un côté la transgression, le forçage et de l'autre, c'est une des faces de la barrière, l'autre face c'est la défense, c'est que tout ce qui circule sur ce cercle peut être conçu comme une défense contre cette place de la jouissance ; et on peut dire que se répondent d'un côté l'exigence de la transgression, et puis de la défense contre la dimension du réel où s'inscrit cette place de la jouissance, et c'est le sens, c'est l'usage du mot défense que Lacan reprend de Freud, et pour justement qualifier autre chose que le refoulement. Le refoulement, ça se passe dans le symbolique, à l'égard d'un élément signifiant ou d'un autre tandis que la défense c'est le rejet de ce qui est réel, distinguons le refoulement comme rejet d'un élément symbolique, et la défense comme rejet de la dimension du réel même.

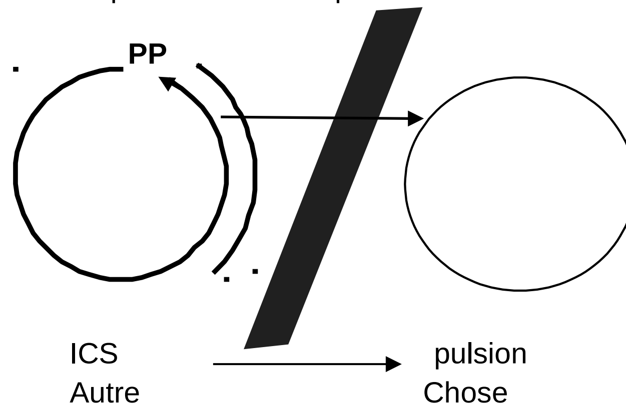
Alors ce sur quoi j'ai terminé la dernière fois si je me souviens bien, c'est sur la position de l'inconscient que ce schéma implique. Où est-ce que nous allons situer, puisqu'il s'agit d'une topique, l'inconscient ?

Eh bien nous n'avons pas le choix, dans cette ordonnance : nous devons situer l'inconscient du côté du plaisir réel, du côté de ce qui est gouverné par le principe du plaisir et ce qui en plus répond à l'ordre symbolique. Et c'est pourquoi on trouve déjà dans le *Séminaire VII* cette proposition incroyable, incroyable une fois qu'on a reconstitué cette configuration, que l'inconscient est un discours qui se tient au niveau du principe du plaisir. Ce qui veut dire que l'inconscient a le statut d'une défense contre le réel.



C'est, dans cette configuration, la valeur que prend la proposition de Lacan, la thèse de Lacan que l'inconscient est structuré comme un langage. S'il est structuré comme un langage c'est qu'il se tient au niveau du principe du plaisir et qu'il participe de la défense contre le réel. Et c'est pourquoi Lacan dit tout de suite, il le dit une fois, ce qu'il continuera à dire en 1973 dans son petit écrit *Télévision* : l'inconscient ment. L'inconscient ment quant au réel et quant à la place de la jouissance.

Ce qui est là impliqué, c'est que l'inconscient, et c'est que l'Autre dont l'inconscient est le discours, n'est pas de la dimension du réel. C'est une thèse dont un diverticule permet de dire l'Autre n'existe pas. Et c'est dans la mesure même où l'inconscient est à placer du côté de la fiction symbolique, et c'est pourquoi Lacan ira même jusqu'à en faire un discours, ce qui est le comble du fictif, c'est dans cette mesure même qu'il se trouve dégager de l'autre côté le statut de la pulsion, et dans la mesure où on trouve déjà dans le *Séminaire VII* la notation que la pulsion freudienne se profile au delà de l'exercice de l'inconscient, et qu'elle n'est pas loin du champ de la Chose.



Et c'est pourquoi d'ailleurs, au rang des quatre concepts fondamentaux, deux pôles : Lacan inscrira l'inconscient et la pulsion au deux bouts de la chaîne des quatre termes qu'il présente dans son *Séminaire XI.* Disons, pour simplifier, que ce que Lacan appelle la Chose, c'est le lieu des pulsions, voire entre guillemets « l'objet de la pulsion », voire entre guillemets « la satisfaction de la pulsion » qui est son véritable objet, par rapport à l'Autre comme lieu de la parole.

D'où la problématique, comment, à partir de l'Autre, comment à partir du champ du symbolique où l'analyste opère, obtenir des effets sur la place de la Chose ?

Tout ça implique en effet déjà, ouvre la voie dans laquelle Lacan va s'engager dans son enseignement, à savoir d'une certaine dévalorisation du signifiant, comme il l'écrit dans son *Ethique de la psychanalyse* : la fonction du principe du plaisir est de porter le sujet de signifiant en signifiant - voilà déjà une phrase comme ça n'est pensable que sur le fond de la conjonction du libidinal et du symbolique - la fonction du principe du plaisir est de porter le sujet de signifiant en signifiant en mettant autant de signifiant qu'il est nécessaire à maintenir au plus bas le niveau de tension qui règle le fonctionnement de l'appareil psychique. Ça comporte évidemment la conjonction du libidinal et du symbolique et ça implique aussi bien , enfin, que le signifiant est là, précisément au titre de défense contre le réel, précisément pour que le fonctionnement psychique ne déborde pas dans le sens de la place de la jouissance.

Ce de l'au-delà continue d'inspirer le *Séminaire XI* de Lacan. En particulier, on peut même dire qu'il détaille le fonctionnement du principe du plaisir comme automaton, comme homéostase, destiné à tamponner tout excès dans le sens de la jouissance. Et là, Lacan a abandonné le terme un peu pathétique de la Chose, mais c'est la même référence quand il veut dire : derrière l'automaton il y a un réel comme inassimilable et qui est toujours de l'ordre du traumatisme. C'est toujours le même schéma, c'est dire qu'il y a d'un côté l'automaton et derrière l'automaton il y a toujours le réel comme traumatisme que s'efforcent de tamponner le principe du plaisir et les signifiants qu'il mobilise.

C'est là que j'ai pu dire – j'ai mis le pas dans mes pas - ce schéma est faux. Ce schéma est faux si nous nous reportons à ce que Lacan nous amène avec son séminaire *Encore*, qui implique une conversion de perspective à laquelle d'ailleurs Pierre-Gilles Gueguen avait été sensible, dans l'exposé qu'il a présenté, en disant : il y a là une remise en cause des fondements même de la perspective de Lacan. Et nous ne sommes pas encore forcément à l'heure de ce séminaire *Encore* où la jouissance ne nous apparaît plus du tout dans cette configuration, qui est pourtant légitime, où on peut loger bien des faits de l'expérience, qui est éclairante.

N'empêche que ce que Lacan a amené avec son séminaire *Encore* éclaire autre chose précisément. C'est-à-dire que la jouissance n'y apparaît pas du tout comme un champ réservé, fermé, infranchissable. Précisément, du coup il n'apparaît pas de forçage pour y accéder, pas de transgression. C'est quelque chose qui s'évanouit même, l'idée de transgression et déjà Lacan avait pu dire avant : on ne transgresse rien. Et en disant on ne transgresse rien, c'est ce propre schéma de l'au-delà qu'il mettait en cause, et un schéma très permanent, chez lui. On ne transgresse rien comme il disait, se faufiler n'est pas transgresser. Et moi ce que j'entends déjà dans ce « faufiler n'est pas transgresser », ce que j'entends déjà dans ce faufilage, c'est précisément ce qu'on entendra dans quand il dira de la fin de l'analyse : « c'est plutôt de l'ordre du savoir y faire ». De la même façon qu'il renonce à la transgression pour le faufilage. il laisse de côté la traversée pour le savoir y faire. Il laisse de côté le schéma de la barrière, précisément. Et d'ailleurs dans *Encore*, on n'a pas vraiment de problématique de l'accès à la jouissance. On a une problématique des différentes formes de jouissance, des différents modes de jouissance. Mais déjà parler de modes de jouissance au pluriel, c'est déjà tout à fait autre chose que cette jouissance majeure au singulier, sous les espèces de la Chose. On n'est plus dans la jouissance unique, sa place à laquelle il faut accéder par forçage et dont l'exemple est donné par tous ces monstres que j'ai énumérés de Kant et jusqu'à Sade.

Je les ai donnés, au contraire, par le pluriel, le sympathique pluriel des modes de jouissance, chacun a le sien, l'élabore, il est mieux, il est moins bien, il en change. Mais nous n'avons plus le soleil noir de cette place unique de la jouissance, à laquelle on n'accède que par un forçage immonde, ou tragique. Dans *Encore*, pas de tragédie, le *Séminaire VII* se termine sur Antigone, on termine sur les rotules (*rires*). Dans *Encore*, on termine sur le rat dans le labyrinthe, qui grignote son fromage (*rires*). C'est un autre pathétique.

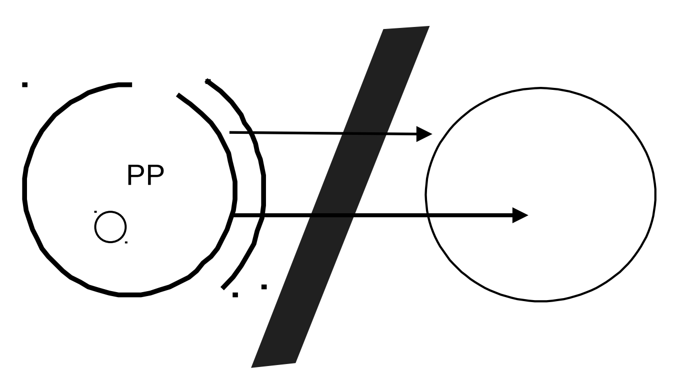
Précisément, alors que dans le séminaire VII de *l'Ethique de la psychanalyse*, Lacan peut dire mettre la femme à la place de la Chose, dans l'amour courtois c'est vraiment incroyable : aller chercher une femme pour la loger à cette place impossible. En revanche, quand il reparle de l'amour courtois dans *Encore*, ça paraît tout naturel, dans la mesure où l'autre sexe est Autre absolu. Et c'est précisément la différence majeure qu'il y a : c'est qu'au premier plan de son séminaire *Encore*, c'est la différence des sexes quant à la jouissance qui est au premier plan.

Alors ça n'est pas dire que là c'est le paradis, je ne suis pas en train de vous dire que *l'Ethique de la psychanalyse* c'est l'enfer tandis que *Encore* c'est le paradis, pas du tout. Mais ce qui perturbe les modes de jouissance dans *Encore*, ça n'est pas l'infranchissable, l'inaccessible de la barrière, c'est l'impossible. On passe de l'inaccessible, de l'infranchissable, qu'on franchit au prix d'un forçage, qui vous coûte la peau des fesses, on passe de ça à l'impossible.

Et c'est là que s'inscrit, mais d'une autre façon, ce que Lacan appelle l'impossible du rapport sexuel. À la place de l'infranchissable barrière vers la jouissance, qu'on ne franchit qu'à ses dépend, pour le dire plus posément, il y a l'impossible du rapport

sexuel qu'on ne franchit pas. Il y a un impossible logique, mais qui ne se présente plus du tout, dans la mesure même où il n'est pas franchissable, comme cette zone réservée et atroce de la Chose. Ça n'est pas la barrière du plaisir, la barrière du principe du plaisir qui est en question. C'est proprement une béance et une impasse intrinsèque à la structure. C'est ce que Lacan dit joliment en disant : la jouissance sexuelle a ce privilège d'être spécifiée par une impasse.

Alors là je vous l'annonce, je ne vous le justifie pas, je vous annonce la décadence, le caractère périmé, au moins dans l'enseignement de Lacan, de cette schématisation. Et, évidemment, nous reviendrons à en saisir le ressort clinique, mais ça chemine bien entendu, ça ne tombe pas comme un aérolithe, ça chemine déjà et vous en avez le témoignage dans son *Envers de la psychanalyse*, où précisément il procède déjà à une nouvelle alliance du libidinal et du symbolique, en disant, par exemple, qu'il y a un rapport primitif du savoir à la jouissance. Eh bien poser un rapport primitif du savoir à la jouissance, c'est dire : il y a une connexion du savoir à la jouissance, et pas simplement au plaisir. C'est l'autre face du libidinal, c'est que la connexion qu'il établit, c'est entre le symbolique et la jouissance. C'est-à-dire que le symbolique, au lieu de rester confiné comme avant comme le double du principe du plaisir, le symbolique est posé dès son séminaire de *l'Envers* comme dans un rapport primitif avec la jouissance, pas un rapport de transgression, pas un rapport forcé, mais un rapport en quelque sorte natif avec la jouissance.



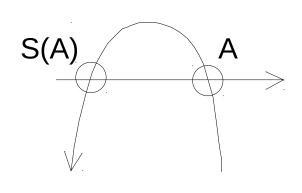
ICS	Pulsion
Autre	Chose

Et c'est ce qui justement l'amène à une dévalorisation de la notion de transgression. On peut dire que là où Lacan, pendant des années, nous a fait saisir l'accès à la jouissance comme de l'ordre de la transgression, avec son séminaire de *l'Envers* il montre qu'à la place de la transgression, c'est le travail.

Le travail du signifiant donne ici et maintenant accès à la jouissance et on peut dire que la conséquence, c'est la nouvelle opposition, enfin qui s'ensuit, c'est une opposition que j'indiquerai ainsi, c'est l'opposition précisément de la jouissance d'avec l'Autre.

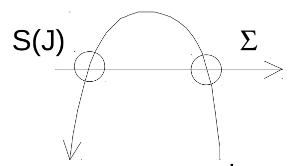
J // A

Alors elle est nouvelle dans la mesure où précisément le savoir est de ce côté-ci. C'est-à-dire qu'en fait c'est la définition même de l'Autre qui ici change. C'est que nous avons été formés par Lacan lui-même à appeler le système signifiant du nom de l'Autre et donc à identifier l'Autre avec le lieu de la parole et du champ du langage. La mutation qui s'introduit consiste justement à disjoindre la position de l'Autre de celle du fonctionnement des chaînes signifiantes, qui travaillent pour la jouissance. Alors c'est un autre panorama qui nous apparaît alors. C'est précisément que la jouissance et le signifiant ne se rapportent pas à l'Autre comme tel ; la jouissance est, à cet égard, auto-érotique. D'où la question qui naît, de comment la connexion se fait avec l'Autre, et puisqu'on arrive presque à la fin, je vais vous laisser sur un dernier schéma,



Nous avons été formés, on peut dire, sur ce schéma qui est supposé représenter, en effet, la montée du besoin vers le lieu de l'Autre, d'où, comme effet, se produit un effet de signifié. Et notre concept de l'Autre, il faut bien dire superpose ici deux éléments, à savoir celui de l'ensemble du signifiant et cette identité d'Autre, que nous étions à imputer au partenaire. Et le partenaire essentiel du sujet, chez Lacan, ça apparaît être ce partenaire Autre, comme lieu de la parole.

Eh bien le changement de perspective que j'essaie ici d'amener, de construire, de dégager, peut-être peut-on en rendre compte en doublant ce schéma, conservant pour l'instant la même forme, mais en supposant qu'on les superpose.



Mais et comment je vais les superposer ? Eh bien je les superposerai d'abord en partant de ce que le sens n'est pas un pur signifié, que le sens est jouis-sens, et sens joui et donc je substitue au petit s de grand A, petit s de grand J, par convention, pour signifier sens joui.

Et il me faut le corrélat aussi bien de l'Autre, quand il s'agit de la jouissance. Et il faut que je change l'Autre à ce niveau, cet Autre dont Lacan a fait l'Autre du signifiant, l'Autre de la parole, le lieu des emplois du signifiant, considéré comme ensemble, où il a fait aussi bien le lieu du désir de l'Autre. Il faut que je transforme cet Autre en lieu de la jouissance du sujet, pour être conforme à l'énoncé de Lacan lui-même, là où ça parle ça jouit. Et lui-même d'ailleurs nous indique à cet égard, au fond il faut que je trouve, à ce niveau, c'est à dire de ce qu'est l'Autre, au niveau de la jouissance. Et Lacan l'indique au moins sur les versants mâle et femelle. Il dit sur le versant mâle ça se réduit à l'objet petit *a,* l'Autre, comme jouissance perverse. Que du côté femme l'Autre est l'objet d'une jouissance folle et énigmatique. Mais dans tous les cas, on peut dire que cet Autre qui se réduit d'un côté à l'objet petit *a,* qui fait l'objet d'une jouissance folle, ça n'est pas le lieu de la vérité, c'est pas le lieu du pacte. À ce niveau-là, c'est plutôt un trou.

C'est l'Autre comme lieu de la jouissance de l'être parlant qu'en définitif j'ai proposé d'appeler symptôme, en parlant, en disant le partenaire-symptôme. J'ai supposé une équivalence formelle entre l'Autre et le symptôme, comme cristallisation de ce vecteur de jouissance.

$$A \equiv \Sigma$$

J'ai posé comme hypothèse : l'Autre est symptôme, en tant que mode de jouir. Et, évidemment, c'est corrélatif de la négation, de l'effacement de notre vieille conception. C'est corrélatif de l'effort pour situer au niveau de la jouissance aussi bien le croisement de gauche que le croisement de droite. C'est de repenser l'Autre, là où il s'agit de jouissance et non pas seulement de sens.

Bon. J'essaierai d'être plus précis la fois prochaine.

Fin du *Cours* n°10 du Partenaire-Symptôme
(4 mars 1998)

Le partenaire-symptôme

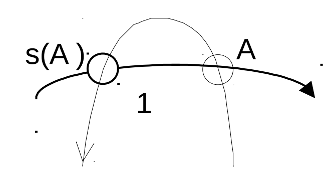
Jacques-Alain Miller

Onzième séance du *Cours*
(mercredi 11 mars 1998)

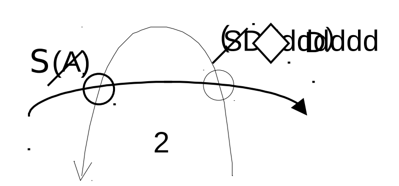
11

Je me suis proposé, la dernière fois, de repérer la place du partenaire-symptôme, et, afin que ce repérage puisse servir, je l'ai fait - dans ce qui est un premier temps - à partir du schéma que Lacan nous a laissé comme son graphe, dit du désir, qui figure dans ses *Écrits*, à l'article « Subversion du sujet et dialectique du désir », mais qui anime d'autres de ses écrits, en particulier « La direction de la cure et les principes de son pouvoir ». J'ai représenté côte à côte les deux étages de ce graphe, et j'ai proposé de les considérer comme superposés.

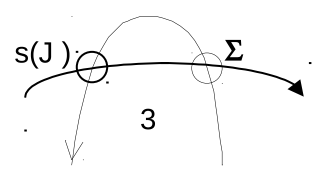
Le premier étage, à ne figurer que les termes qui appartiennent à l'ordre symbolique est le suivant, et rapporte, à travers cet entrecroisement de lignes, l'Autre, grand Autre, à un second point marqué petit s de grand A, signification de l'Autre.



Dans le graphe du désir, le second étage, homologue, articule toujours à travers le même entrecroisement les points marqués S barré poinçon de grand D et grand S de A barré.



J'ai substitué à ce second étage un autre, toujours pris dans le même entrecroisement, mais qui inscrit à droite le symptôme, et à gauche le sens-joui, une citation de l'écrit de Lacan intitulé *Télévision*, et que j'ai écris pour les besoins de la cause petit s de grand J. Voilà sur quoi j'ai terminé la dernière fois, pour justifier une équivalence qui apparaît si on superpose cet étage 2 prime (2') au premier, qui donc fait venir le point symptôme jusqu'à recouvrir le point grand A, ce qui justifie une équivalence entre l'Autre et le symptôme.



Et je faisais apparaître, au moins pour ceux qui pratiquent ce schéma, une formule susceptible de rendre compte, d'orienter la recherche concernant cette instance du partenaire-symptôme. On pourrait faire de cette équivalence grand A équivalent symptôme, le mathème :

$$A \equiv \Sigma$$

C'est ce que je prends aujourd'hui comme point de départ, problématique. C'est résoudre, en court-circuit, le problème posé du rapport de l'Autre, grand Autre, et du symptôme qu'on peut considérer, dans toute sa généralité, être posé par la formule grand A rapport au symptôme, à titre de problème et dont mon hypothèse donne une solution possible.

Je ne dis que ça : l'équivalence de

$$(A \lozenge \Sigma) \; ? \longrightarrow A \equiv \Sigma$$

l'Autre et du symptôme est une façon de résoudre le problème ici posé. Je dis que c'est une solution possible, je dis que c'est une hypothèse parce que c'est un court-circuit. Il n'est pas dit que son équivalence au symptôme laisse intouché la définition, le statut de ce que nous appelons l'Autre.

Et, pour marquer la distance que je prends moi-même par rapport à cette

formule, je souligne qu'il est plutôt à supposer que cette équivalence implique, plutôt qu'un Autre complet, total, un Autre barré. L'Autre comme symptôme est sans doute de nature à impliquer une corrélation du symptôme et de l'Autre barré, ce qui amènerait donc à écrire, c'est ce que je devrais m'efforcer de justifier aujourd'hui, m'avancer dans cette direction, plutôt de nature à impliquer un mathème que j'écrirais ainsi : symptôme de l'Autre barré.

$$\boxed{A \quad \diamond \quad \square} \quad ? \longrightarrow\!\!| \; A \equiv \square \; (\not{A})$$

I

C'est de cette façon que pourrait se transcrire l'énigmatique question-réponse que Lacan énonce dans son *Envers de la psychanalyse*. Je le cite : « Qu'est-ce qui a un corps et qui n'existe pas ? » Réponse : « le grand Autre ». Ce mathème du symptôme de l'Autre barré pourrait transcrire ce dont il s'agit dans cette question réponse de Lacan qui comporte que décerner un corps au grand Autre le fait inexistant.

L'an dernier, le point de départ que nous avons pris, Éric Laurent et moi, était *l'Autre n'existe pas* et cette thèse, que nous avons tenté de développer, d'illustrer, conduit au partenaire-symptôme. L'Autre n'existe pas mais ce qui existe est au niveau du corps, c'est le symptôme, et venant à la place de l'Autre partenaire qui n'existe pas. Ce ne sont pas des choses à comprendre. C'est un repérage signifiant, destiné à cadrer la visée de ce qui est une recherche. Et considérons ce que comporte de décerner, comme Lacan lui-même le fait, un corps au grand Autre, à ce qu'il a conçu comme notion du grand Autre.

Lui décerner un corps, et quel que soit le mode par lequel on opère pour le lui décerner, Lacan dit à l'occasion que ce corps symbolise l'Autre, mais lui décerner un corps, c'est le considérer, cet Autre, le poser, l'instituer, à partir de la jouissance, pour autant que c'est seulement d'un corps qu'il peut y avoir jouissance. Et disons, pour nous écarter des complications qui sont là à l'horizon, que décerner un corps à l'Autre, c'est impliquer l'Autre dans la jouissance. L'implication de l'Autre, du grand Autre, dans sa notion de Lacan, l'impliquer dans la jouissance est tout à fait problématique.

C'est ce que nous avons relevé dans son séminaire *Encore* et dans ceux qui entourent ce séminaire, c'est ce que Lacan souligne quand il prend en considération ce qu'il appelle la jouissance phallique. Le phallus, ce devrait être l'instrument, précisément la copule, qui rapporte la jouissance de l'un à l'autre, le fondement même du rapport sexuel. Quand on dit le rapport sexuel, sans penser davantage, on pose implicitement que la jouissance se rapporte à l'Autre, de l'Autre sexe.

Le rapport sexuel veut dire que la jouissance ouvre, est un mode de rapport à l'Autre. Au contraire, se centrer, se focaliser sur la jouissance phallique, ouvre une autre perspective, dans la mesure où on admet la définition de Lacan que la jouissance phallique ne se rapporte pas à l'Autre comme tel, que la jouissance phallique est un mode de jouissance du corps propre, et donc qu'elle se rapporte à l'un, pas à l'Autre.

Si l'on admet ce postulat, une définition initiale, impliquer l'Autre dans la jouissance devient beaucoup plus compliqué que le bon vieux - si je puis dire - rapport sexuel. Et je peux le faire apparaître en court-circuit : s'il y a une jouissance qui se rapporte à l'Autre comme tel - la formule n'est pas dans Lacan mais elle me semble s'inscrire de ses dits - ce n'est pas la jouissance phallique, c'est la jouissance symptomatique et même, c'est la jouissance du symptôme qui soutient ce qui nous apparaît de l'Autre comme tel.

À prendre le point de vue le plus général sur la question, j'irais jusqu'à dire que, chez Lacan, l'Autre, le grand Autre, est dissous par la jouissance pulsionnelle, qui ne se réfère pas à l'Autre comme tel. Et s'il y a l'Autre, au niveau de la jouissance, il n'est reconstitué qu'au niveau du symptôme et, même, il n'est reconstitué qu'à titre de symptôme.

Voilà au moins ce que je donne pour commencer, non pas pour être nécessairement compris, mais pour

indiquer la visée du chemin que je veux suivre. Et, nous nous trouvons, par là même, renvoyés aux équivoques du concept lacanien de l'Autre. Ce sont des équivoques auxquelles nous nous sommes faits, et nous en prenons notre parti, parce que nous en éprouvons le bon usage, nous en avons appris le maniement, et quand nous avons à entrer dans les textes de Freud, nous avons, avec ce concept de l'Autre équivoque, les ressources de cadrer notre abord.

Il y en a d'autres que ça dérange, Monsieur Kernberg par exemple, qui a appris le français pour lire Lacan, ce dont on peut lui rendre hommage. Nous, nous n'avons pas appris l'anglais pour lire monsieur Kernberg. Monsieur Kernberg, note, d'une façon très judicieuse, que les notions les plus importantes de Lacan, sont très difficiles à définir. Ça lui donne le sentiment que ça change tout le temps de sens et ça lui paraît faire un obstacle à sa compréhension. Et, en effet, ça se vérifie. Il est certain que les concepts de Lacan sont - nous y sommes habitués - continûment remaniés. Nous avons appris à nous mettre dans le mouvement de sa recherche. Mais, en effet, pour ceux qui essayent de l'extérieur de faire le point sur ce qu'il veut dire, qui voudraient le faire dans une sorte de synchronie conceptuelle, ils en éprouvent une difficulté. Je ne dis pas que nous avons à adopter ce point de vue, sinon pour, de notre côté, isoler tout de même ces équivoques dans ce qu'elles ont de créateur.

L'équivoque majeure concernant le concept de l'Autre, c'est qu'il est au départ, et c'est pourquoi ce type de problématique à de quoi surprendre, comme le soulignait Pierre-Gilles Guégen, le concept lacanien de l'Autre est fondé précisément sur une exclusion de la jouissance.

On pourrait dire en court-circuit : c'est bien pourquoi lorsqu'on l'implique dans la jouissance, on observe sa dissolution, ou qu'il faut appuyer sa disparition du soutien que lui donne le symptôme. C'est que le concept de l'Autre, chez Lacan, n'est pas fait pour être impliqué dans des relations de jouissance. Au contraire, sa définition initiale, sa nécessité initiale repose sur une exclusion de la jouissance.

S'il fallait que je l'explique à monsieur Kernberg, ce qu'à Dieu ne plaise, en effet je le renverrais à ce chapitre du *Séminaire II* de Lacan, le chapitre dix-neuf, que j'ai intitulé « Introduction du grand Autre », pour avoir crû que c'était là que s'accomplissait, de façon explicite, l'introduction de cette notion où il est souligné, je vous y renvoie, que l'Autre majuscule est celui - je cite - « dont il s'agit dans la fonction de la parole ». Et tel que nous le voyons, rétrospectivement, ça n'est pas celui dont il s'agit dans la fonction de la jouissance. Quand Lacan introduit ce qu'il appelle le grand Autre, c'est au titre qu'il est un vrai sujet. Le vrai sujet, c'est celui qui parle, c'est celui qui ne dit pas ce qu'on attend de lui, c'est le sujet qui surprend par ce qu'il dit, et même c'est le sujet qui ment. Définir l'Autre comme un vrai sujet veut dire, pour Lacan, au chapitre dix-neuf du *Séminaire II,* que ce n'est pas notre double, que ce n'est pas l'Autre spéculaire, le semblable, que ce n'est pas le personnage qui est en relation avec l'image que peut proposer ce sujet en tant que moi.

L'autre, c'est le sujet de l'intersubjectivité, c'est le sujet corrélat du sujet, tandis que le petit autre *(a)* est le corrélat imaginaire du moi de ce sujet.
Et cet a prime (a') qui est ici l'autre imaginaire, est un faux sujet. Il n'est qu'un corrélat, reflet du moi. D'où la notion que l'analyse consiste, pour le sujet, à reconnaître l'Autre majuscule ou les Autres majuscules auxquels il s'adresse, et qu'il n'a pas reconnus, au-delà de l'autre imaginaire. D'où, en effet, la distinction de deux ordres : symbolique et imaginaire.

symbolique — désir
imaginaire — reconnaissance

S —— A

a —— a'

libido

Cette distinction, et c'est ce que j'ai souligné, implique une exclusion de la

jouissance par rapport à l'ordre symbolique. La libido freudienne, dans ce schéma, est d'ordre imaginaire et circule, entre a et a', comme Freud l'indique dans son « Introduction au narcissisme » sur quoi Lacan se règle pour opérer cette distinction, et, armé de cette distinction, il entre donc dans les cas, dans la clinique, y compris dans les cas freudiens, pour opérer ce partage des eaux entre le symbolique et tout ce qui est d'ordre libidinal. Ce qui constitue la dynamique analytique en tant que telle se produit sur l'axe symbolique, à l'exclusion de ce qui se manifeste et de ce qui fait obstacle dans l'ordre imaginaire.

Donc ce qui est là au fondement, c'est la non-implication du grand Autre dans les affaires de jouissance et c'est pourquoi l'ordre symbolique apparaît chez Lacan, au départ, dans une opération qui est essentiellement de mortification. Mais que veut dire la mort, l'instance de la mort ? Dans la perspective que nous prenons, la mort veut dire la non-jouissance.

En revanche, si la jouissance est donc d'ordre imaginaire, dans la dialectique symbolique il peut être question de reconnaissance, et c'est même de la reconnaissance que s'obtient, selon le premier Lacan, la satisfaction propre au symbolique.

symbolique — désir mort
imaginaire — reconnaissance

S —— A

a —— a'

libido
jouissance

Et donc, quand il parle de dialectique, c'est une dialectique de la non-jouissance. Et, quand Lacan dit la vie, dans cette perspective, il faut entendre tout ce que Freud classe dans l'ordre de la libido, c'est-à-dire le plaisir aussi bien que la jouissance. Donc notre assise conceptuelle, dans Lacan, et là sans équivoque, à ce niveau, met l'Autre et la jouissance dans deux dimensions tout à fait distinctes et antinomiques. Alors certes, il s'introduit ce que Lacan appelle le désir, mais, précisément, c'est un terme, au départ, qui est équivoque dans son usage Quand il parle, au départ, du désir, c'est un terme qu'on voit à la fois chargé des valeurs de la tendance, comme on traduisait un temps la pulsion freudienne, chargé des valeurs du besoin vital, néanmoins représenté dans le symbolique, un terme équivoque. Mais lorsqu'il entreprend de définir le désir, de lui donner son concept lacanien, c'est sans équivoque du côté du symbolique qu'il le place. Et il l'introduit comme l'effet signifié du signifiant. Et c'est pourquoi il est nécessité à faire de ce désir, si mobile qu'il soit dans la métonymie, si articulé qu'il soit à la métaphore, un désir mort. J'en avais souligné l'expression dans son article de « L'instance de la lettre », où la chaîne signifiante, celle qui insiste à se reproduire, est la chaîne signifiante d'un désir mort.

Ce désir reçoit ce qualificatif de mort parce que sans équivoque, il est dans la dimension symbolique. Et, pour étendre encore cet empire de la mort, le symptôme même, à le saisir dans cette configuration, s'inscrit dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire n'est pas conçu comme jouissance.

C'est ce que veut dire la définition de

mort
symbolique — désir
imaginaire — reconnaissance

S —— A

a —— a'

libido
jouissance

Lacan, première, que le symptôme est une métaphore. Dire que c'est une métaphore, on s'occupe de savoir pourquoi c'est une métaphore pas une métonymie, etc., mais l'essentiel de ce que dit la définition du symptôme comme métaphore, c'est qu'il appartient à l'ordre symbolique et qu'il est donc, comme tel, mortifié. Dire que c'est une métaphore, c'est dire qu'il répond à la structure, que Lacan a rendue classique, de la métaphore, ce que j'abrége ainsi :

$$\frac{S}{S'} \quad \frac{S}{X} \longrightarrow (+)\ s$$

Le symptôme répondant à cette structure, implique qu'aussi bien - ça c'est une référence au début d'*Inhibition, symptôme et angoisse* - la fonction - c'est le chapitre I - que la chair peut être prise comme élément signifiant S prime (S') et se trouver métaphorisée par ce que Lacan appelle le signifiant du trauma sexuel, pour donner la signification emprisonnée dans le symptôme, que je représente par ce petit plus (+) flanqué de petit s.

Le signifiant du trauma sexuel, disons-le dans notre perspective, c'est déjà l'émergence de la jouissance comme faisant irruption et dérangeant le fonctionnement psychique, mais, dans cette conceptualisation, ça ne peut entrer qu'à titre de signifiant, déjà comme jouissance mortifiée.

Lacan fait du symptôme, quand il dit que c'est une métaphore, une formation signifiante, ce qui veut dire qu'elle est mortifiée, et c'est au prix d'être mortifiée qu'elle a une signification métaphorique.

C'est à la fois ce que nous avons appris de Lacan et qui fait un obstacle épistémologique pour saisir son propre cheminement et son aboutissement, ce qui est signifiant est mortifié, et y compris même le trauma sexuel, l'irruption de jouissance, elle ne peut être conceptualisée qu'au titre de signifiant. Et c'est aller dans cette direction, qu'en effet le libidinal et le symbolique s'opposent, ce qui a l'avantage de pouvoir rendre compte de l'instinct de mort freudien par le symbolique comme Lacan l'avait fait dans son *Séminaire.*

Donc voilà l'enseignement initial de Lacan, par rapport à quoi l'*Éthique de la psychanalyse* fait coupure, dans la mesure où Lacan essaie à son septième séminaire de rendre compte, à partir de l'ordre mortifère du symbolique, de ce qu'est la libido, qui auparavant a pu apparaître seulement comme un point de départ, comme le registre de l'imaginaire à quoi se superpose le symbolique où se passe ce qui est intéressant. Dans l'*Éthique de la psychanalyse*, il essaie de rendre compte de la libido dans la perspective du symbolique et, d'une certaine façon, au-delà du symbolique.

Avant, c'est conçu comme cette libido naturelle, imaginaire, et dont les attenances sont aussi bien animales, puisque la relation a-a' est tout à fait isolable dans le registre éthologique. On observe chez l'animal, en effet, la prise en compte de l'image du congénère, que ce soit pour son développement, que ce soit dans la lutte, que ce soit dans l'étreinte sexuelle, le rapport a-a' existe au niveau animal. Et donc pendant tout un temps, Lacan se contente de saisir ce registre comme pré-symbolique. L'*Éthique de la psychanalyse,* c'est la question posée : qu'est-ce que c'est que la libido pour un être qui est logé dans un autre. C'est ça qu'il appelle la Chose.

Ça garde ce caractère extérieur, mais cette fois-ci au-delà du symbolique. On peut dire que ce qu'il appelle alors la jouissance, c'est le libidinal, non pas en-deçà, mais au-delà du symbolique, et qui est, en effet, un reste, qui peut pas être annulé, que le fonctionnement symbolique n'annule pas.

Alors, la Chose, donc, c'est la partie de ce qui est libidinal qui n'est pas prise dans les rets du symbolique, c'est la partie de la libido qui n'est pas annulée et véhiculée sous les espèces du signifiant.

C'est ce ce que j'ai figuré ici comme un transport, un transfert de l'en deçà à l'au-delà qui oblige à une scission entre plaisir et jouissance. C'est une scission de la libido freudienne entre plaisir et jouissance, plaisir, c'est ce qui se trouve véhiculé dans le symbolique tandis que jouissance se trouve hors symbolique.

Libido

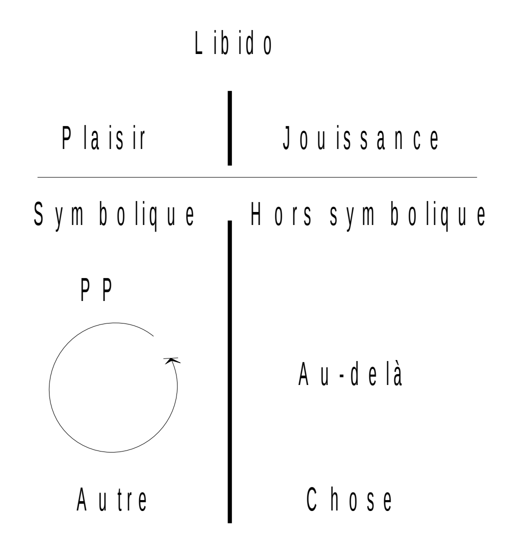
Plaisir	Jouissance
Symbolique	Hors symbolique
pp	

Et ainsi le principe du plaisir est principe du symbolique. Ça consiste en ce que le sujet passe de signifiants en signifiants afin de maintenir au plus bas niveau la tension du fonctionnement psychique alors que l'au-delà du principe

du plaisir, qui n'est pas principe de réalité, c'est dans cet au-delà que surgit la quantité libidinale que n'arrive pas à maîtriser le principe du plaisir et le symbolique.

Alors qu'en est-il, là, de l'Autre, grand A. Là, et c'est la première équivoque de l'Autre dans la conceptualisation de Lacan, celle qui dérange le lecteur positiviste, celui qui voudrait une définition univoque, l'Autre ça n'est pas, à ce niveau, un sujet, l'Autre, c'est l'incarnation de l'ordre symbolique lui-même, c'est ce que Lacan traduit en disant : c'est un lieu, plutôt qu'un sujet. Le lieu du signifiant, expression qui est elle-même plurivoque, le lieu du signifiant, ça veut dire deux choses au moins, ça loge la batterie signifiante et, pour une langue donnée, le système de ses phonèmes, c'est le niveau radical du signifiant mais, deuxièmement, c'est aussi bien le lieu des emplois du signifiant, et ça, c'est un niveau qui est déjà sémantique.

C'est le niveau que nous repérons en faisant référence au dictionnaire pour voir quels sont les usages normés d'un mot. On est plus au niveau du phonème, on est déjà au niveau du morphème et de la phrase : tout le contexte vient avec. Alors l'Autre, définit comme le lieu du signifiant, avec l'équivoque que je signale, dans cette disposition, c'est l'Autre de la Chose. C'est l'Autre en tant que Autre de la Chose. C'est l'Autre en tant que, par le fonctionnement même du principe du plaisir, il tend à ramener à zéro le fonctionnement de la vie. Donc c'est un Autre qui reste mortifié, l'Autre du signifiant. Et, en dehors de lui, à l'extérieur, il y a ce qui s'incarne de vie dans la Chose.

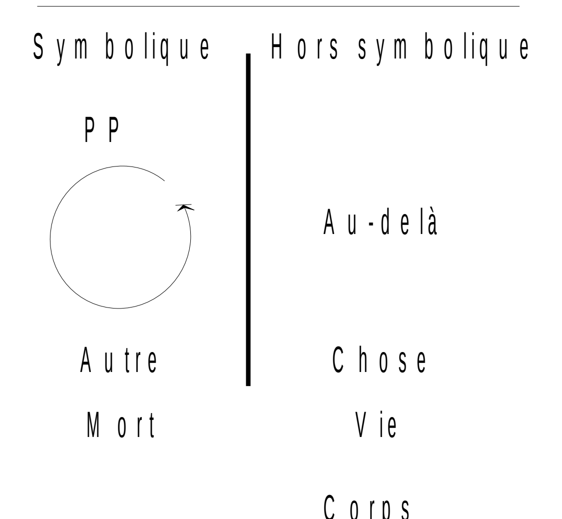


À cet égard, ce qu'on peut même faire valoir de solidarité entre le symbolique et le plaisir, à ce niveau, est corrélatif de l'exclusion ou de l'interdiction de la jouissance. C'est dans cet ordre que Lacan peut formuler que la jouissance est interdite à qui parle comme tel qui est une formule qui pousse à son comble l'exclusion de la jouissance hors de l'Autre du signifiant. Je passe, là, sur les subtilités qui peuvent faire valoir que dans l'organisme lui-même le plaisir interdit la jouissance et que la loi symbolique d'interdiction de la jouissance n'est que l'écho d'un obstacle en quelque sorte organique, ce qui fait la nécessité pour Lacan, qui a étendu ainsi sur le signifiant l'empire de la mort, de tenter d'isoler tout de même qu'est-ce qu'il peut y avoir de satisfaction au niveau de l'Autre ?

On voit la difficulté, par exemple, quand il s'attaque, quand il utilise le texte de Freud sur le mot d'esprit. Toute l'éthique de Freud est précisément basée sur la notion que, dans le mot d'esprit, le sujet, l'appareil psychique obtient une satisfaction, que le signifiant fonctionne, en vue d'une satisfaction. Et Lacan doit ruser avec cette thèse. Ce qu'il met avant tout c'est la technique signifiante du mot d'esprit, comme je l'avais souligné.

Et il y a quand même une nécessité à ce qu'il essaye de situer une satisfaction qui serait propre à cet Autre mortifié, une satisfaction sans corps, parce que le corps est de l'autre côté, le corps est du côté de la Chose, et c'est cette satisfaction sans corps qu'il appelle la reconnaissance du désir.

Ce qu'il appelle la reconnaissance du désir, c'est une satisfaction obtenue du signifiant et dont le paradigme est d'ailleurs pour lui le « tu es », tu es ceci, tu es cela. Et dans la formule même, comme il le souligne, se répercute la mortification, qui va avec la reconnaissance. Dans ce jeu de mots, ce qui éclate c'est le paradoxe d'une satisfaction, si je puis dire, mortifiée, une satisfaction dans la mortification même, et qui donne au symbolique une visée. Le symbolique vise à la reconnaissance, vise



à la mortification du sujet par la reconnaissance.

Alors là, j'ai isolé deux étapes pour que vous vous y retrouviez, la troisième étape, celle, au niveau de laquelle nous essayons d'être, nous essayons de développer des conséquences nouvelle, cette troisième étape que j'indique par les *Séminaires,* parce qu'ils sont publiés, de l'*Envers de la psychanalyse* et de *Encore.* Cette troisième étape, elle met au premier plan la solidarité du symbolique et de la jouissance. C'est-à-dire que loin d'établir une barrière entre le symbolique et la jouissance, elle prend en compte que ce qu'il y a de jouissance suppose le fonctionnement de l'ordre symbolique, que la Chose de l'être parlant n'a rien à faire avec la pure jouissance vitale de l'être image, mais qu'il y a un statut spécial de la jouissance, au-delà du symbolique. Que la jouissance dont il s'agit dans la Chose, est un effet du signifiant. Et c'est pourquoi dès son séminaire de l'*Envers* Lacan peut dire que le signifiant s'introduit comme appareil de la jouissance.

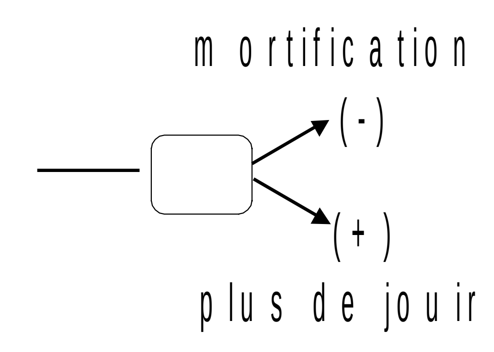
C'est déjà prescrit, comme je vous l'indique par ce schéma, sauf que ce qui apparaissait tragiquement dans l'*Éthique de la psychanalyse* comme forçage n'apparaît plus que comme fonctionnement. Là où il y avait forçage, il y a désormais fonctionnement. Là où il y avait transgression il y a simplement répétition.

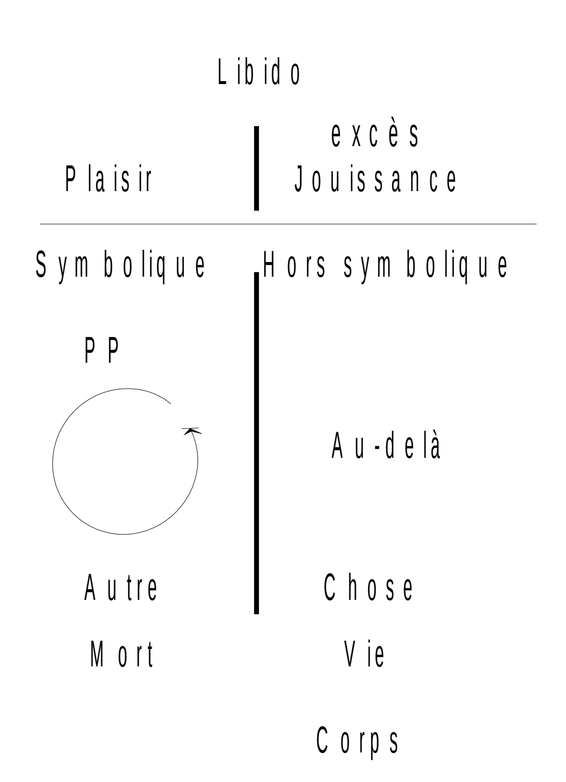
C'est poser que toute connexion signifiante S_1-S_2, toute relation entre signifiants a un effet de jouissance. Et on peut que c'est par là, par ce léger déplacement de la perspective, que ce qui apparaissait comme la Chose, confrontée à l'ensemble du fonctionnement de l'ordre symbolique, devient ce que Lacan appelle le plus-de-jouir, Ce que Lacan appelle le plus-de-jouir. En effet, c'est la même chose que la Chose, que la jouissance de la Chose, sauf que dans la séminaire de l'*Éthique de la psychanalyse,* elle apparaît en quelque sorte comme l'Autre de l'ordre symbolique, massivement, c'est macrocosme, c'est au niveau macrocosmique. D'un côté l'ensemble du signifiant et puis de l'autre côté la zone énigmatique nocive et néfaste de la Chose, qu'on n'obtient que par transgression.

Et ce que Lacan développe, dans ce que j'ai appelé ici le troisième moment, est au niveau microcosmique. C'est que, dès qu'il y a l'articulation signifiante, il y a à titre d'effet, et plus précisément de produit, il y a jouissance, plus-de-jouir. Alors le plus-de-jouir, c'est la figure en micro de ce que la Chose était en macro, globalement. Et ce qui fait l'enchantement et le tragique du séminaire l'*Éthique de la psychanalyse,* c'est qu'on a d'un côté tout le symbolique et de l'autre côté, l'énorme bouche palpitante de la Chose et tout ça et ramené et réduit, dans le troisième moment, à considérer que déjà dans l'articulation minimale du signifiant, la Chose se produit, la Chose a lieu, comme une partie produite par le fonctionnement signifiant lui-même.

Et du coup, en effet, la jouissance n'apparaît plus comme une zone réservée à quoi on n'accède que par la transgression et le déchirement tragique, mais la jouissance, en quelque sorte, est partout, dès qu'il y a articulation signifiante. Et, du même coup, la distinction du plaisir et de la jouissance perd de son intérêt. Le plaisir, dans ce troisième moment, ça n'est plus que la jouissance tempérée par le signifiant. En revanche, le fonctionnement, le fonctionnement du principe du plaisir, appuyé sur le signifiant, a toujours un effet de plus de, et d'ailleurs le terme même de plus-de-jouir n'a de sens que parce que la différence entre plaisir et jouissance s'estompe. Quand il y avait cette différence entre plaisir et jouissance,

dans l'*Éthique* de la psychanalyse, la jouissance était en elle-même un excès, par rapport à l'homéostase du plaisir. Si Lacan peut parler de plus-de-jouir dans ce troisième moment, c'est parce qu'il étend l'usage du terme de jouissance jusqu'à recouvrir ce qu'il appelait avant plaisir, et donc, là, en effet, cette zone peut être qualifiée de plus-de-jouir, demande que soit explicité cet excès.





Alors, je vous scande des moments, mais, dans l'enseignement de Lacan, ça se fait par un glissement en continu mais qui amène à l'envers du point de départ. L'envers du point de départ c'est poser que le plus-de-jouir est le résultat de l'existence et de l'emploi du langage. Autrement dit, alors que le point de départ c'est que l'existence et l'emploi du langage ont un effet de mortification, le troisième moment, c'est, au contraire, de marquer que ça un effet de plus-de-jouir.

On voit bien ce schématisme. Si on représente ici la boite noire du langage, où s'enfile l'organisme supposé naturel et brut, a un effet que je marque moins, qui est la mortification, mais également un effet supplémentaire qui est ici le plus-de-jouir.

Et c'est pourquoi dans son séminaire de *l'Envers de la psychanalyse*, Lacan peut mêler indéfiniment l'effet de déperdition produit par l'articulation signifiante et en même temps sa production d'un plus-de-jouir, corrélatif. Sous un aspect il y a perte, il y a moins, sous un autre aspect il y a plus, il y a un bonus.

Du coup le signifiant, qui est au départ définit par l'exclusion de la jouissance, chez Lacan, se trouve au terme de ce parcours dialectique définit par la jouissance elle-même. Et saisit dans cet au-delà, on peut dire que la jouissance est impensable sans signifiant, qu'elle suppose l'entrée en jeu du signifiant.

Alors, ça modifie du tout au tout la notion qu'on peut avoir de la finalité du signifiant. La finalité du signifiant ça veut dire : pourquoi on vient vous parler à vous comme analyste, s'il faut l'incarner, ce que je laisse là à un niveau abstrait.

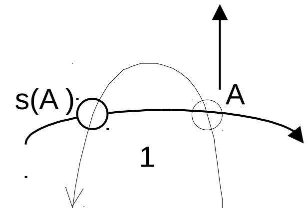
Pourquoi on parle ? Évidemment dans la première perspective, on parle dans la visée de s'adresser à l'Autre pour en obtenir la reconnaissance. Alors que cette perspective ultime est indiquée par la formule que la répétition vise la jouissance. Et donc ça change la perspective même sur ce dont il s'agit dans l'expérience analytique même, où la

finalité n'apparaît plus celle de la reconnaissance mortifiante, mais bien de la visée de jouissance. Et « l'inconscient est structuré comme un langage » veut dire, au départ, l'inconscient est structuré comme une parole. L'inconscient est structuré par le vidage de jouissance en vue d'une reconnaissance, et c'est ainsi que Lacan procédait On en a un témoignage public, précisément au moment où il fait son « Rapport de Rome », « Fonction de la parole et du langage », c'est dans les discussions qui ont suivi ce « Rapport... », qui ont été publiées à l'époque, dans la revue *la Psychanalyse*, il y a un de ses analysants, en fin de course, après quatre ans d'analyse, qui fait un exposé et Lacan le complimente en public, on a les actes. Il lui dit « tu es un analyste » Aahh ! ! (*rires*). C'est resté inoubliable, pour le gars, le gars qui est un analyste important, notoire, sympathique, mais qui, on a le témoignage d'une lettre qu'il écrit à Lacan, vingt ans plus tard : il lui rappelle le moment où Lacan lui a dit « Tu es un analyste ! ! » En effet, à partir de là, il a fallu qu'il vive avec ça ! (*rires*), mais pour dire que l'issue, l'issue de reconnaissance, la notion de quelle est la finalité du signifiant, avait une incarnation pratique. Et, en revanche que la notion la répétition vise la jouissance, vise à jouissance, ça ne permet pas ces courts-circuits, dont il faut dire quand même qu'ils sont identificatoires. Le « Tu es » c'est quand même une sortie par l'identification, et, en effet, avec les effets mortifiants qui ont suivi : élever quelqu'un à la dignité de l'analyste, c'est extrêmement, c'est comme on dit gratifiant, moyennant quoi, il semble que c'ait eu sur le sujet en question des effets de mortification assez poussés.

Alors, du coup, la notion élémentaire, de l'enseignement de Lacan, que le langage s'implique dans les besoins, c'est-à-dire qu'il n'y a pas que le besoin et sa satisfaction mais qu'il y a encore la demande, cette demande doit être formulée, que quand elle est formulée elle se dépasse elle-même vers la demande d'amour, qu'elle pose l'Autre, grand A, qui accueille cette demande et qui y répond par un signe d'amour, de reconnaissance, moyennant quoi il reste quand même sur le côté un désir qui suit son chemin, cette vision de l'implication du langage dans les besoins est distincte de la notion qu'il s'implique la satisfaction de la parole, que parler est en soi-même une jouissance.

Là où Lacan avait démontré que dans parler il y a demander et que dans demander il y a amour et que dans amour il y a l'Autre et que dans l'Autre il y a la reconnaissance, etc., là c'est une autre voie, la voie selon laquelle parler n'est pas demander, parler c'est, par l'articulation signifiante, produire un plus-de-jouir, et que ce plus-de-jouir ne demande rien à personne.

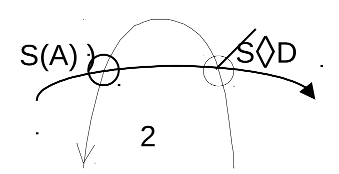
Ça n'avait pas échappé à Lacan du tout, qu'on ne pouvait pas se contenter du premier niveau de son graphe, c'est-à-dire ce premier au-delà, qui consiste dans le fait que ça doit être formulé, que le donner, le besoin doit être formulé. D'emblée, il avait situé la nécessité d'un second au-delà, et c'est ce second au-delà, cet au-delà de l'Autre qu'il avait appelé S barré poinçon grand D.



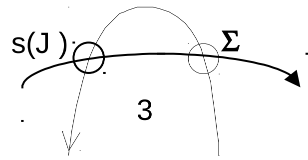
Alors nous disons, j'ai dit moi-même : c'est comme ça qu'il écrit la pulsion. Attention ! Il a commencé à écrire comme ça avant d'y reconnaître la pulsion. Il a commencé à écrire S barré poinçon grand D par une nécessité interne de sa construction. Ce niveau premier, c'est le niveau de la demande, et ce qu'il a inscrit comme S barré poinçon grand D, c'est la nécessité d'un au-delà de cette demande, c'est-à-dire que le sujet, loin d'être simplement identifié à sa propre demande, puisse avoir rapport à sa demande ; donc ça inscrit un certain recul subjectif par rapport à la demande.

Distinction : à partir du moment où il y a rapport entre deux termes, ça veut dire que ces deux termes ne sont pas confondus et donc en écrivant S barré poinçon grand D, il a écrit essentiellement

la formule de l'au-delà de la demande. Et c'est dans un second temps, qui lui a pris d'ailleurs un petit moment, qu'il a dit : finalement je vais loger ici la pulsion, le *Trieb* freudien.



Eh bien c'est différent, justement, cet écart entre ce premier niveau et ce deuxième niveau conduisait à quoi ? À installer, à superposer au fonctionnement signifiant de la demande une circulation de jouissance que Lacan appelait la pulsion et ce second niveau, superposé au premier, c'est déjà un niveau de jouissance. En ce point, S barré poinçon grand D, aujourd'hui, je crois conforme à l'ultime enseignement de Lacan, d'y écrire le symptôme pour qualifier que la valeur que je donne à S barré poinçon grand D, c'est précisément le symptôme.



C'est là qu'il nous faut arriver au fondement même de ce concept de l'Autre, que nous voyons se transformer, se métaboliser au gré de ces trois scansions que je vous ai ménagées. Et précisément, nous sommes conduit à nous interroger sur : qu'est-ce fait l'unité de l'Autre, sur quoi repose l'Un de l'Autre ?

Évidemment, quand nous faisons de l'Autre un sujet, un vrai sujet, pas de problème : nous fondons l'unité de l'Autre dans celle du sujet, de son intention, de son intention de dire, ou dans son désir. C'est pourquoi, au départ, Lacan peut dire l'Autre. Mais quand nous faisons de l'Autre le lieu du signifiant, quand nous logeons dans cet Autre ce que d'autres appellent la conscience collective, ou l'inconscient collectif, et que nous en faisons nous le lieu du signifiant, et, comme je l'ai esquissé, plutôt hétérogène, c'est quand même un fourre-tout, ça n'est pas un fourre-tout au niveau de la batterie phonématique d'une langue, mais enfin quand on commence à devoir mettre le dictionnaire, ce qui n'est qu'une image, d'abord lequel ? Si on y met le *Littré,* il n'y a pas de raison de ne pas y mettre *le Robert*, et le *Trésor de la langue française*, et puis ça bouge tout le temps, au fur et à mesure qu'on se sert de la langue, donc qu'est-ce qui justifie, quand on dit que l'Autre est le lieu du signifiant, qu'est-ce qui fait son unité, qui permet de dire : l'Autre ? Et certainement, c'est problématique. Il est problématique, s'agissant de l'Autre, qu'on puisse le prendre, en employant le terme de Bertrand Russel, comme une classe « comme une ». Je l'écris en deux mots, comme une.

Et il n'est pazs évident qu'on ne doive pas le laisser à l'état de classe comme multiple, c'est-à-dire, qu'est ce qui fait qu'on puisse faire de l'Autre un tout, ce tout qui justifie son singulier ? Eh bien, je dirais que c'est de cette réflexion là, sur l'Autre, sur l'Un de l'Autre, que Lacan a sans doute pensé et que sont sorties nombre de ces catégories qui ont la même matrice. Qu'est-ce qui a justifié que Lacan dise l'Autre comme lieu du signifiant ? Ce qui l'a justifié, c'est un terme qui est le le Nom-du-Père comme signifiant de l'Autre comme Un, grand S de grand A, qui permet de fermer l'unité de l'Autre.

= NP : S(A)

On peut dire que c'est le même raisonnement qui le conduit à poser ce grand S de A barré, qui figure à gauche sur le graphe, c'est-à-dire déjà à démentir l'existence du Nom-du-Père.

= S(A̸)

C'est des raisonnements semblables, du même ordre, qui se déclinent dans le signifiant phallique, dans le signifiant grand phi, comme aussi bien dans son S barré, ou dans son petit a.

$= \phi$
$= \Phi$
$= \not{S}$
$= a$

Tous ces termes de Lacan procèdent d'une réflexion et de la multiplication des versions de l'Autre comme Un. Et c'est précisément à en tirer la leçon, de cette matrice, que nous pouvons, j'espère vous le montrer la prochaine fois, pour notre part, essayer de justifier le symptôme de l'Autre barré.

Σ (A)

A la semaine prochaine.

Fin du cours Jacques-Alain Miller du 11 mars 1998.

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Douzième séance du Cours
(mercredi 18 mars 1998)

XII

Ce que j'ai annoncé la dernière fois que je ferais aujourd'hui, je n'y toucherais, je ne l'effleurerai qu'à la fin de ce que je vous dirais aujourd'hui. Il m'a semblé opportun de prendre un petit peu de recul pour indiquer ce à quoi je m'attache ici. Je m'attache ici à donner les fondements d'une notion dont je peux dire, pour avoir réfléchi comment le dire, une notion que j'ai forgée à partir de Lacan et à laquelle j'ai donné le nom de partenaire-symptôme.

Fonder le partenaire-symptôme oblige à naviguer entre deux écueils, dans les remous d'un tourbillon. Ce tourbillon commence à s'agiter à partir du moment où l'on demande : ce partenaire-symptôme est-il dans Lacan où n'y est-il pas ? C'est fait pour me coincer. Si je dis que c'est dans Lacan, on me rétorque : à quoi bon ? On disqualifie mon partenaire-symptôme au titre que ce ne serait rien de nouveau. En effet j'ai ça sur les épaules, apparemment, il faut que je le considère d'autant plus que c'est dit de façon malveillante, il faut bien que je considère qu'on attend de moi du nouveau. J'en suis honoré. Donc si je dis que c'est dans Lacan, me voilà coincé. Mais si je dis que ce n'est pas dans Lacan, je suis coincé tout autant puisque c'est alors un gauchissement, voire même une déviation, et chez nous, nous censurons les déviationnistes, les reconstructeurs, les réformateurs. Mais enfin, à tout prendre, ce n'est pas un dilemme où je sois pris puisque il me semble le déjouer depuis de longues années. Et ma solution à moi, qui me permet de naviguer à la godille, c'est de me tenir à être dans la ligne de Lacan, dans l'orientation qu'il a donnée au champ freudien, et que je m'attache à mettre au jour, et le mettre au jour, c'est du nouveau, si j'en crois ce que ça me coûte à moi de le mettre au jour, je m'attache à le dégager, à le scander, et, quand je peux, de temps en temps, à le prolonger.

Le partenaire-symptôme, à cet égard, c'est une ponctuation de Lacan, pratiquée sur l'enseignement de Lacan. Elle est seulement un petit peu plus appuyée, parce que cette expression n'est pas *verbatim* dans le texte de l'enseignement de Lacan, que ce soit ses *Écrits* ou son *Séminaire*, dans la textualisation duquel je mets la main. Cette expression n'y est pas et néanmoins, j'entends démontrer que cet enseignement converge sur ce partenaire-symptôme.

Cet enseignement, celui de Lacan, a un parti pris, celui d'aborder l'expérience analytique à partir de la fonction de la parole et du champ du langage. Et ce parti pris, ce point de départ, qui n'a pas été celui de Freud, permet, en quelque sorte, une reprise de Freud à l'envers. Eh bien je dis que son mouvement, le mouvement de cet enseignement, issu de ce partis pris, conduit au partenaire-symptôme.

J'ai dis que cet enseignement de Lacan était animé d'un mouvement. C'est un mouvement de conquête de l'œuvre de Freud, qui a consisté à faire passer l'œuvre de Freud dans un autre discours, à l'appareiller d'un autre vocabulaire, qui n'était pas celui de Freud, de l'appareiller même de toute une dialectique dont Freud, apparemment, n'avait que faire, de capturer l'œuvre de Freud dans des relations logiques, des schémas, des mathèmes qui, évidemment, ne sont pas dans Freud, tout en exploitant la

moindre de ses indications, théoriques et cliniques.

Ça, nous ne faisons pas ça - c'est notre limite - nous continuons à seriner, à mâcher, au moins le vocabulaire de Lacan. Quand nous arrivons déjà à dégager, à manier cet enseignement au niveau de ses relations logiques, c'est déjà pas mal. Et Lacan, lui, a réalisé le passage d'un discours à un autre, et ce passage a fait des étincelles, illuminantes, des effets de sens dont on reste encore saisit, et puis, quand on se calque, éclairé, sur Freud et sur l'expérience analytique.

En même temps, ce mouvement qui anime l'enseignement de Lacan et qui trace une route, déroute, car il ne permet pas, comme je l'ai évoqué la dernière fois de se reposer sur des définitions acquises, mais oblige incessamment à les repenser et à les refonder. Il y a assez longtemps que je l'expose pour pouvoir dire que cet enseignement déjoue toute exposition synthétique, ou synchronique. Le moindre des concepts de Lacan comporte, inclus, la trajectoire de son élaboration, d'où, si on y arrive sans se mettre dans ce mouvement, le sentiment qu'il y a les équivoques de Lacan, que Lacan est continuellement équivoque dans son élaboration conceptuelle.

Prenons cette censure, dans toute la fraîcheur qu'elle peut nous offrir : il y a des équivoques de Lacan. Je l'ai indiqué la dernière fois, s'agissant de son concept de l'Autre majuscule, qui est équivoque, entre le sujet, l'Autre comme sujet, et l'Autre comme lieu. D'un côté, comme lieu, l'Autre apparaît impersonnel, anonyme, n'ayant que des délégués, ou comme lui-même dit des hommes de paille, en particulier en la personne des psychanalystes, essentiellement lieu du signifiant, lieu où se déploie la parole. Et puis, c'est aussi, pour les besoins de la cause, à l'occasion, le sujet de la demande, sujet du désir. Tantôt l'Autre est un lieu neutre où s'inscrit nécessairement ce qui se dit, ce qui s'écrit, et tantôt l'Autre demande, l'Autre exige, l'Autre veut, l'Autre désire. Et, en effet, nous passons, élégamment, plus ou moins, d'un Autre à l'Autre. Mais le sujet lacanien n'est pas moins équivoque : d'un côté il est vide, on le barre, on le fait même équivaloir à un signifiant en moins, à un sans nom, foncier, une simple élision signifiante. Pour Lacan, on suppose que ça a pu être l'expression primordiale de la négation.

Et puis, par ailleurs, on ne se prive pas de dire que ce sujet demande, qu'il désire, qu'il veut, qu'il s'aperçoit, qu'il consent, voire qu'il traverse, le fantasme, et il est légitime de se demander qu'est-ce qui justifie l'équivoque de l'emploi de ce terme et si ça n'est pas simplement la routine de lire Lacan et de causer comme Lacan, qui nous fait passer de l'un à l'autre de ces emplois.

Je m'imagine répondre à celui qui objecterait ces équivoques, et dont j'ai donné le nom la dernière fois, tout en prenant ça en compte, et en en faisant usage, pour vous inviter à être tolérant à ce qui peut se présenter comme des ponctuations, pas tout à fait courrues, je peux indiquer le sens que je donne à ce sentiment d'équivoque. Ces équivoques sont liées, toujours, à la création de concepts. Un nouveau concept est toujours équivoque par rapport à des concepts anciens. Précisément, créer des concepts, c'est procéder à un découpage inédit du réel, ce réel qui est toujours déjà précédemment découpé. Le symbolique a déjà antérieurement tracé, pour reprendre un terme de Lacan, ses circonvallations, dans le réel.

Certes, quand on s'occupe des psychoses, c'est vrai qu'on a comme bagage la psychologie scolastique, l'idée, préalable, de ce que c'est que la perception, le perçu, le percevant, l'hallucination, et dans sa « Question

préliminaire » Lacan évoque ce bagage précisément pour inviter à tracer d'autres partages à partir du témoignage du psychosé lui-même.

Donc l'objection des équivoques ne traduit que l'attachement à un découpage conceptuel antérieur, à partir de quoi on juge le concept nouveau, et on peut aussi imaginer de faire l'effort de prendre la perspective du concept inédit, qui opère en effet des rapprochements, des symphyses, qui n'avaient pas cours, et à quoi peut-être, à l'usage, on doit donner leur chance.

Le partenaire-symptôme introduit un niveau découpage. Sous cette notion, rubrique, se regroupe ce qui, dans l'enseignement de Lacan, indique la nécessité ou au moins l'utilité, de penser, et de formaliser d'une façon différente, que j'appellerai le couple fondamental, la paire primordiale.

Si nous imaginons de procéder à un survol de l'enseignement de Lacan, nous voyons une forme qui se répète, et qui demeure constante, une forme, qui est celle du double, de la duplication, voire de la réduplication, ou de la division. La cellule de base de cet enseignement, constamment, n'est pas atomique. Si on se reporte au schéma de Freud, celui du moi et le ça, qui essaye de nous donner une représentation du fonctionnement de l'appareil psychique, le schéma en forme d'œuf - comme disait Lacan – on s'aperçoit que Freud essaye de dessiner, d'articuler un fonctionnement en isolation, comportant des différenciations internes. Au contraire, on ne trouve rien de semblable chez Lacan. Depuis le stade du miroir jusqu'au graphe du désir et à sa positon de l'inconscient, qui expose une double causation du sujet, nous sommes toujours dans une articulation en partie double, et même, dans le graphe du désir, Lacan met en scène une forme deux fois double, puisque la structure dont il s'agit, et qui est déjà bipolaire, code ou message, autre sujet, inclut elle-même un au-delà - comme je l'ai appelé la dernière fois ; c'est deux fois double.

Cette constance de la conceptualisation de Lacan justifie qu'on esquisse, comme je vais le faire, une théorie des couples, et on peut prendre là le mot de théorie dans son sens, un peu archaïque, de succession, de suite.

Le premier de ces couples, si bien connu qu'on hésiterait à le rappeler, c'est le couple imaginaire, par lequel Lacan a commencé, et, dont le premier terme, l'unité initiale est le moi, qui est une unité découpée dans le réel de l'individu. Cette unité imaginaire, c'est celle qui se laisse reconnaître, pour celle que les philosophes ont travaillée, élaborée, comme la conscience, voire dans leur pointe du milieu du siècle, la conscience de soi, avec ses propriétés de transparence absolue, de réflexion, où Lacan a seulement introduit le terme, l'instrument que ça appelait, à savoir le miroir, sauf que, en introduisant le miroir, il a fait s'évanouir l'individu, au sens propre : l'individu c'est ce qui ne se divise pas, et c'est bien ainsi qu'on entendait le moi.

Eh bien, précisément, ce qui reste la valeur heuristique au moins de son stade du miroir, c'est de pratiquer une scission sur cet élément supposé insécable. Et, de lui assigner un corrélat, l'Autre, l'Autre spéculaire, semblable, et aussi différent, à la fois modèle et rival. Voilà en abrégé le premier couple lacanien, et on note, de façon sommaire, l'effort de Lacan pour retraduire Freud dans les termes de ce couple imaginaire, ce qui demande certainement de le faire beaucoup travailler, ce couple élémentaire, et en particulier de lui assigner une causalité spéciale, l'identification, supposée ainsi rendre compte des transformations et des mutations susceptibles d'intervenir dans l'expérience analytique.

1 – Couple imaginaire

moi — autre

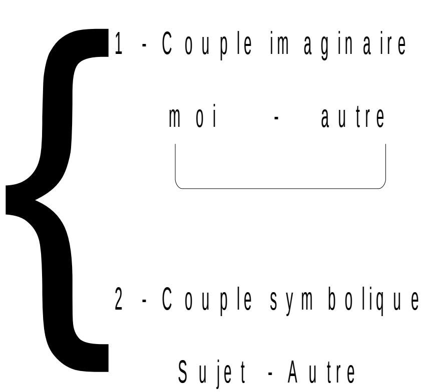
Comme vous le savez, ce couple a un répondant au-delà, dans le couple symbolique. Là, il a fallu à Lacan introduire, inventer des concepts nouveaux et néanmoins décalqués sur les premiers pour articuler ce couple : le sujet et l'Autre, avec un grand A. Le couple symbolique apparaît là dans la structure au-delà, l'Autre étant, au départ, l'Autre sujet, celui à qui on s'adresse, avec les modification susceptibles de s'introduire à ce propos, à savoir que c'est en définitive celui à qui on s'adresse qui prescrit la parole même qu'on lui adresse, puisqu'il faut parler son langage.

2 – Couple symbolique

Sujet - Autre

Et, à référer l'un à l'autre ces deux couples, on obtient déjà beaucoup d'effets, d'étincelles.

On peut opposer le fait de les confondre et de les distinguer et, ainsi, situer la position de l'analyste selon ce qui s'inscrit dans le couple imaginaire ou selon qu'il s'inscrit à la bonne place dans le couple symbolique. Et j'abrège, par cette écriture, sur le schéma qui conduit Lacan à inscrire le couple imaginaire en travers du couple symbolique pour marquer que le premier peut faire obstacle à l'établissement du second. Vous avez le schéma de



référence page 53 des *Ecrits* et sous une forme simplifiée page 548.

1 – Couple imaginaire

moi - autre

2 – Couple symbolique

Sujet - Autre

Évidemment, si on part de la relation à l'Autre chez Lacan, on peut dire qu'il y a une équivoque, qui ne disparaît que si on déplie ces deux niveaux pour les distinguer. Alors ce sont, remarquons-le, deux couples homologues. Je reviens là-dessus parce que ce nous essayons de faire nous, c'est de construire un autre couple ; avec le partenaire-symptôme nous essayons de construire un nouveau couple lacanien. Donc il faut regarder de près comment Lacan procède dans la formation de ces couples.

Ce sont deux couples homologues, et à propos desquels d'ailleurs les mêmes question s'introduisent. La première question - c'est ce que je prend aujourd'hui - c'est de savoir lequel des deux est le terme initial, et, dans le stade du miroir, il peut sembler que le terme initial c'est en effet du côté du moi, l'image au miroir est au moins une position d'effet de ce que le corps de l'un se mire, et, même s'il n'y a pas de miroir, le corps de l'un continue de se promener, alors que l'image est supposée ne pas demeurer

dans le miroir. Si elle demeure, alors là on rentre dans le fantastique. Donc, initialement, il y a une sorte de primarité qui est du côté de l'individu. Et, là-dessus, la mise au point de Lacan est progressive.

Je m'étais amusé à noter une fois quand, pour comprendre Lacan je pistais la moindre des inflexions de son écriture, le moindre signe typographique, et j'avais pu m'apercevoir qu'initialement, Lacan, pour désigner l'Autre, écrit petit a prime (a'), et pour désigner le moi écrit petit a. Cette écriture semble donner, et c'est ce que vous trouvez page 53 des *Écrits*, cette écriture semble donner au moi une primauté sur l'image. Mais quand on se reporte au schéma soit disant simplifié de la page 548, on s'aperçoit que l'indice a changé de petit a et que c'est désormais le moi qui est marqué par petit a prime.

a ***a'***

a' ***a***

Cette indication est confirmée dans le graphe du désir où le moi, alors désigné par la lettre petit *m* en italique, est au bout d'un vecteur au départ duquel il y a petit i de petit *a,* image de l'Autre, et qui, de façon tout à fait explicite, accorde la primauté à l'image de l'Autre sur la formation de l'image du moi.

$$m \longleftarrow i(a)$$

Donc, s'agissant du couple imaginaire, la question est traitée par Lacan de savoir auquel des deux termes faut-il donner la priorité ? Et la solution à laquelle il s'arrête est de donner la priorité à l'image de l'Autre comme formatrice du moi, et même jusqu'à qualifier le moi de ombre de l'Autre, ombre de l'image de l'Autre. Je n'essaye pas là de justifier ces termes, j'étudie une articulation.

De la même façon, la question du terme initial est valable aussi bien pour le couple symbolique, qu'on peut représenter ainsi,

Sujet - Autre

que d'un côté d'abord il y a le sujet qui parle et que ce sujet qui parle cherche son oreille, cherche à qui il s'adresse : primarité du sujet, secondarité de l'Autre et cette perspective le cède ensuite à la perspective contraire selon laquelle la parole du sujet ne peut se former, s'articuler qu'au lieu de l'Autre, utilisant son code, ses signifiants et donc faisant de l'Autre le terme initial du couple, donc là une question qui est homologue dans le couple imaginaire et dans le couple symbolique.

Il y a, deuxièmement, une autre question qui peut être présentée de façon homologue d'un côté et de l'autre et qui est que les deux termes du couple, qu'ils soient imaginaires ou symboliques, sont dans un rapport univoque, de complément, de contrepartie. Cette contrepartie est même le fondement de la relation, du caractère essentiel de la relation. Pourquoi s'établit le couple imaginaire, pourquoi la relation imaginaire a-t-elle une importance primordiale pour le moi ? C'est dans la mesure où le moi est marqué - dans l'élaboration de Lacan au moins - par la prématuration qui affecte l'organisme.

De ce fait - utilisons cette référence biologique - le moi est marqué par la discordance, par un manque et c'est ce manque qui est comblé - manque de discordance -, qui est comblé par l'image, la prévalence de l'image de l'Autre au miroir vient de ce que le moi s'éprouve dans un état de non maîtrise à l'égard de son corps.

$$\frac{\textbf{image}}{\textbf{manque}}$$

Une suppléance, une complémentation exactement, qui est nécessitée par la présence d'un Autre et le fondement du couple imaginaire, c'est la nécessité où se trouve le moi de se précipiter et de s'identifier à l'image de l'Autre pour se compléter et il faudrait être deux pour s'être complétés.

Ça n'est pas foncièrement différent, au niveau de la structure, au niveau de l'articulation, quand il s'agit du couple symbolique. En effet, l'unité symbolique du sujet est en quelque sorte symétriquement affectée d'un manque de signifiant et c'est d'ailleurs pourquoi Lacan, qui avait commencé par symboliser son sujet par un grand S, a été logiquement conduit, à le représenter par un S barré, c'est-à-dire, d'y marquer, d'y inclure un manque.

1 – Couple imaginaire
moi - autre

2 – Couple symbolique

Sujet - Autre

Dans le couple symbolique, c'est ce manque de signifiant qui est la racine de ce couple à quoi est supposé pouvoir suppléer un signifiant à chercher dans l'Autre.

$$\frac{\textbf{Signifiant}}{\textbf{manque}}$$

S'il y a même là interlocution, si le sujet s'adresse à l'Autre, s'il vient même dans l'analyse chercher cette adresse postérieure, c'est dans l'attente que lui vienne le signifiant qui lui fait défaut. C'est cette relation qui accroche le sujet à l'Autre. Et d'où, logiquement, Lacan a pensé, pendant un temps, que ce que l'analyste avait à délivrer au sujet, c'était le signifiant qui lui faisait défaut. Quand j'ai, la dernière fois, dans cette petite improvisation, évoqué la parole dont il avait stigmatisé un des ses élèves, à savoir « tu es un analyste », il ne s'en est pas relevé, il a vraiment cherché à s'égaler à cette parole, pathétiquement, quand Lacan a fait cela c'était dans l'idée, en effet, que la fin de l'analyse devait être marquée par l'obtention de la part du sujet du signifiant qui lui faisait défaut.

D'où, je l'ai souvent souligné, mais une fois de plus, de la même façon que le concept causal essentiel pour le couple imaginaire c'est l'identification, le concept essentiel dans le couple symbolique c'est la reconnaissance.

Identification $\frac{\textbf{image}}{\textbf{manque}}$

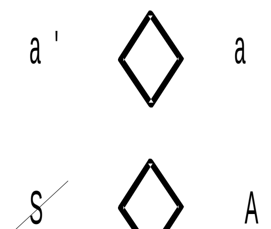
Reconnaissance $\frac{\textbf{signifiant}}{\textbf{manque}}$

La reconnaissance, c'est ce don par l'Autre du signifiant qui vient satisfaire le manque dont le sujet est affecté. Et, là, le défaut appelle ce terme de satisfaction, et la reconnaissance donne satisfaction. On trouve ça dans le *Séminaire II,* vers la fin, page 354, Lacan formule en toute lettre que ce qui insiste - c'est à propos de la répétition – pour être satisfait, ne peut être satisfait que dans la reconnaissance. Là, on voit comme ce terme de reconnaissance forclos toute question qui est à proprement parler au niveau de la jouissance. La satisfaction essentielle qu'attend le sujet, c'est une satisfaction symbolique par le biais, et c'est cette attente qui le noue, qui l'attache au couple symbolique. On voit bien que ça devient plus compliqué. Rien qu'avec

le titre du séminaire *Encore,* on s'aperçoit que ça devient plus compliqué. Encore, c'est le contraire de la satisfaction : dans satisfaction, il y a *satis,* assez ! assez !, au sens où il y en a assez, expérience que l'analyse prodigue bien volontiers. Évidemment quand la satisfaction peut être liée à un signifiant une fois pour toute donné et acquis, elle est à l'horizon, elle est réalisable. Évidemment l'idée de encore infinitise cet horizon.

Alors voilà, avec ces deux couples, on pourrait croire qu'on a l'essentiel de - ces deux couples qui restent valides tout au long de l'enseignement de Lacan - on pourrait penser qu'on a son content, que finalement voilà les deux couples essentiels, reconnaissables, couple imaginaire, discrédité si l'on veut dans l'expérience analytique, le couple symbolique, la formation de l'analyste même le conduit à savoir qu'il interprète à partir du lieu de l'Autre, et on pourrait penser qu'on a, avec ces deux couples, l'essentiel du couplage lacanien.

Il y a un troisième couple. Écrivons les deux premiers, sans dire qui est qui.



Le troisième couple qui est, évidemment, déjà d'une conformation différente. Et pourtant, on peut dire que l'enseignement de Lacan, de sa propre logique, a été conduit à mettre en valeur, à en faire un point pivot de l'expérience subjective. Le troisième couple, c'est celui que Lacan a écrit ainsi, S barré poinçon petit a, le troisième couple, c'est celui qu'écrit la formule du fantasme.

Et évidemment, ce troisième couple, c'est le couple du désir, et il ne nous donne pas les mêmes repères imaginaires que nous donne et le couple imaginaire et le couple symbolique. Parce que le couple symbolique aussi, ça se représente.

1 – Couple imaginaire
moi - autre

2 – Couple symbolique

Sujet - Autre

S

3 - Couple du désir

Alors que là, la formule du fantasme comme formule de couple comporte que le sujet reçoit le complément de son manque à être sous la forme d'un objet, petit *a.* Les deux couples lacaniens convergent sur ce troisième, et c'est rendu même visible, dans cette écriture, par le fait que l'écriture même du fantasme comporte un solécisme puisque ce couple lie un élément symbolique, un élément du couple symbolique, le sujet barré, et un élément du couple imaginaire et donc, c'est comme s'il comportait une faute de syntaxe. Et en effet, il joue dans la réflexion de Lacan un rôle en quelque sorte d'agrafe, pour employer un terme que j'ai utilisé l'année dernière, entre

le couple imaginaire et le couple symbolique en mêlant des éléments qui appartiennent à l'un et à l'autre.

$\$$

A

Je ne vais pas, - je fais une mise en place ici un peu formelle, vous m'en excusez, donner les fondements, qu'on pourrait développer par la suite et ce solécisme de la formule du fantasme est assez mis en valeur dans le formulation que Lacan donne page 637 des *Écrits* quand il fait du fantasme l'expression de la position que le sujet soutient par rapport à l'Autre son semblable. Il y a une, il n'y a pas de semblable du sujet, cette formulation met en valeur le caractère en quelque sorte hétéroclite de cette formule du fantasme et qui suffit à indiquer précisément que le couple symbolique, ça ne suffit pas ; que le manque à être du sujet n'est pas saturé par la reconnaissance signifiante, mais qu'il y faut encore un élément d'ordre imaginaire.

L'insuffisance du coupe symbolique est révélée dans la formation de ce troisième couple du désir. Alors, évidemment, le terme qui fait difficulté ici, c'est ce petit *a* imaginaire affecté comme complément du sujet symbolique. Alors ça conduit Lacan à parler, à cet égard, d'image mise en fonction signifiante, exactement l'image mise en fonction dans la structure signifiante.

Mais si je fais du fantasme le troisième couple lacanien, c'est parce que sa formation modifie les deux termes du couple symbolique.

D'ailleurs, l'introduction de ce terme ectopique ne permet pas du tout à Lacan de préserver la stabilité de ce couple symbolique et la meilleure preuve en est que ça implique une transformation de l'Autre. Ça n'est plus seulement l'Autre qui détient le signifiant de la reconnaissance, il faut que se soit l'Autre qui détient où le sujet va chercher cet objet petit *a* qui lui est nécessaire comme complément. Et donc l'Autre, à ce moment là, alors que Lacan le modifie, comme Autre du désir, A barré, en relation avec petit *a,* avec quoi le sujet lui-même est en relation. Et on voit se former, pivotant autour de petit *a,* ce triangle, sans qu'il y ait une relation directe du sujet à l'Autre, sinon via petit *a,* et c'est alors que petit *a* prend la valeur d'objet du désir, et qu'il apparaît par rapport à un sujet qui est en manque et un Autre qui l'est également, comme la seule positivité. Irci

Et, du coup, ça ouvre dans l'enseignement de Lacan à un double commentaire, du côté d l'Autre, le désir de l'Autre lié à petit *a* comme exposant de ce désir et de l'autre côté, du côté du sujet, une réinterprétation de son manque comme éclipse, comme fading, devant cet objet petit *a.*

C'est le commentaire de ce troisième couple, qui occupe la fin des *Écrits* de Lacan. Ce qui occupe le début de son enseignement, c'est l'explicitation du couple imaginaire, ensuite c'est le dépliage du couple symbolique et ses relations avec ce couple imaginaire, et la fin de ses *Écrits* est occupée par la mise au point de ce couple du désir, et qui fait que le sujet n'a pas de relation directe avec l'Autre, sinon par le biais de son couplage avec cet objet qu'il complémente et Lacan apporte là les données clinique qui enrichissent ce mathème.

Voilà les trois couples essentiels. Le troisième n'est pas dégagé comme couple, je crois, mais, de fait, c'est avec ces trois couples que nous

commentons l'expérience analytique, communément. Et ce dont il s'agit, c'est, avec le partenaire-symptôme, d'introduire - c'est le dernier - d'introduire le quatrième couple. Et si le troisième est le couple du désir, et j'ai pesé avant de lancer ce terme, je l'ai pesé et j'ai trouvé qu'il se vérifiait, que lorsque Lacan explique, à propos de Kant avec Sade, que la fantasme a au moins un pied dans l'Autre, j'ai trouvé que ce schématisme le faisait voir, c'est en effet du côté de l'Autre que le sujet est amené à chercher sa contrepartie, qui, d'une certaine façon a racheté son désir retenu dans l'Autre sous les espèces de petit *a.* C'est pourquoi Lacan peut, à l'époque, parler de la rançon du désir. La rançon du désir, ça traduit que le sujet doit aller chercher la contrepartie de qui lui manque non pas sous les espèces du signifiant mais sous les espèces de l'objet petit *a,* il doit aller chercher ça au lieu de l'Autre. Donc j'ai parlé du couple du désir en pesant mes termes et je ne les pèse pas moins pour dire qu'il y a un quatrième couple, qui est appelé par cette liste, et dont tout indique que l'enseignement de Lacan converge vers sa nécessité, et qui est, appelons le pour l'instant, en parallèle avec le troisième, ainsi : le couple de la jouissance. Et partenaire-symptôme essaye de former la rubrique permettant de regrouper les indications multiples de Lacan qui convergent dans ce sens.

Et il ne suffit pas que la contrepartie soit image, il ne suffit pas qu'elle soit parole, il ne suffit pas quelle soit objet du fantasme, il faut que cette contrepartie soit, pour employer le terme de rançon, une rançon prélevée sur la jouissance.

Et on peut dire que pour ce qui est du couple imaginaire, le concept essentiel c'est l'identification, pour le couple symbolique c'est la reconnaissance, pour le couple du désir, S barré poinçon petit *a,* c'est le *fading,* le sujet ne se soutient pas devant l'objet fantasmatique, il défaille, ça lui coupe le sifflet, ça lui coupe le souffle, et, à cet égard Lacan, parle d'éclipse, et on peut dire d'ailleurs, à ce propos, que ce que Lacan appellera la traversée du fantasme, c'est l'envers du *fading.* Ce qu'il appelle la traversée du fantasme pour situer la passe, la traversée du fantasme, c'est la notion d'un sujet qui cesserait d'être en *fading* devant l'objet petit *a.*

Pour exploiter encore ma tripartition, avant de travailler au quatrième terme, on pourrait dire que chacun de ces trois couples est, par Lacan, finalement développé de telle façon que, par un passage à la limite il conduit à une équivalence. La vérité du couple imaginaire c'est finalement que « je suis l'image de l'Autre ». La vérité du couple symbolique c'est, en définitive, l'équivalence du sujet et du signifiant. La vérité du couple du désir c'est l'équivalence du sujet et de l'objet petit *a.* Chacun de ces trois couples, à la limite, donne une équivalence, qui, chaque fois est, par Lacan, présentée dans ces modalités propres.

Alors maintenant effaçons tout cela pour parler de notre couple libidinal, couple de la jouissance ou couple libidinal, pour disposer d'un adjectif utilisable. Ah ! Il faudrait que je l'écrive, ce couple libidinal. Eh bien, quitte à vous décevoir, je vais l'écrire avec un sigle que j'ai déjà employé, précisément parce que Lacan, utilise le même sigle, le fait travailler un peu au-delà de son premier usage et d'une façon en effet différente, et c'est fait pour ça. Donc la première écriture que je peux donner du couple de la jouissance, c'est de nouveau S barré poinçon petit *a.*

$$\not{S} \diamond a$$

En effet, par une évolution que je vais pas reprendre devant vous, Lacan est amené précisément par la nécessité de former le couple de la

jouissance, il est amené à modifier la définition de petit *a* en jeu ; comme il l'avait introduit, c'était un petit *a* imaginaire et il est amené, par cette nécessité qui travaille son enseignement, à le déplacer dans le registre du réel et à changer le statut de ce qui au départ était un simple décalque de l'objet partiel, d'Abraham. Il a finit d'ailleurs par adopter le terme d'objet partiel. Au début il chipotait sur le terme, puisque Abraham avait dit amour partiel de l'objet et Lacan dont soulignait à plaisir que les analystes qui disaient objet partiel, avaient mal lu Abraham et qu'il fallait restituer la formule complète. Dans un temps suivant il a lui-même adopté le terme d'objet partiel et il l'a présenté dans le couple du désir comme une simple image signifiantisée. Et si je passe sur les développements, puisque je ne cherche pas à faire l'histoire de l'enseignement de Lacan, je cherche à fonder le concept du partenaire-symptôme, cet objet partiel, d'abord traduit en terme d'image significantisé prend, dans l'enseignement de Lacan, une autre valeur, une valeur de jouissance explicite, et mérite d'être qualifié de plus-de-jouir. Et, à partir du moment où il prend le statut de plus-de-jouir, on peut dire que le couple du désir laisse place à ce qui s'esquisse du couple de la jouissance puisque la quête même du sujet change de nature. Ça n'est plus la quête du signifiant qu'on peut trouver dans l'Autre, qui peut venir de l'Autre, ça n'est pas la quête de l'objet fantasmatique du désir de l'Autre, c'est la quête de quelque chose de la jouissance qui est à trouver à partir de l'Autre. Et c'est là, pour les besoins de la cause, que je donnerai aujourd'hui cette valeur à ce que Lacan a exposé, que j'ai de nombreuses fois commenté, de son schéma de « Position de l'inconscient », que vous trouvez dans les *Quatre concepts fondamentaux*. J'ai dit que « Position de l'inconscient », en fait, est déjà une élaboration du couple de la « Position de l'inconscient » ; le but de la construction de Lacan c'est d'obtenir une position de l'objet partiel dans l'inconscient. Je m'excuse pour ceux qui ne sont pas familier de ces schémas, je ne vais pas les exposer en détail, je serais compris par ceux qui se sont déjà penchés là-dessus ou qui on même suivit mes cours antérieurs, et j'essayerais d'être compris aussi, même en survol, par ceux qui sont moins familier avec ça.

Pour le prendre dans ce qu'il y a d'essentiel dans notre propos d'aujourd'hui, c'est un schéma qui repose sur le fonctionnement du signifiant, ce n'est pas un schéma où les termes de réel ou d'imaginaire sont immédiatement en place, c'est un schéma reposant sur le fonctionnement du signifiant et même dont la référence est empruntée à la théorie des ensembles et à deux opération de la théorie des ensembles, la réunion et l'intersection ; donc du tout signifiant. Et cette construction, à partir du fonctionnement signifiant, à partir d'un fonctionnement réduit à un couple, au couple signifiant S_1-S_2, permet d'introduire déjà beaucoup de concept, permet d'introduire la métonymie, entre les deux signifiants, la fonction de l'intervalle et permet d'introduire le désir, à partir du signifiant. Si vous voulez bien reprendre le texte, vous verrez que, en effet, à partir de là on peut engendrer ces concepts.

Alors il s'y ajoute, on parle du graphe de Lacan, une fonction de choix, je vais passer quand même sur le fonctionnement, qui travaille sur cette chaîne minimale à partir du moment où on ne prend pas comme modèle l'addition et la réunion et qu'on superpose à ce binaire S1-S2 un autre binaire décalé, celui du sujet et de l'Autre. La référence de ce fonctionnement c'est deux cercles entrecroisés, du sujet et de l'Autre. irci Et je passe sur les détails pour dire que Lacan, peu ou prou, arrive à partir

de ce schématisme, de ces deux binaires décalés et d'une fonction de choix spécial qui fonctionne dessus, arrive à déduire des fonctions de perte, il arrive à déduire le non-sens, c'est-à-dire le refoulement d'un signifiant, il arrive à déduire la disparition signifiante du sujet, il arrive aussi bien, à partir de la seconde opération de l'intersection, à situer le manque dans l'Autre, le désir de l'Autre, etc.

Il y a là une construction très ramassée qui rassemble beaucoup de ses élaborations antérieures. Mais c'est à la fin seulement de ce texte, dans ses trois dernières pages, dans une sorte de supplément, qu'on voit apparaître la finalité de cette construction et la finalité de cette construction purement signifiante qui permet de déduire la métonymie, le désir, le désir de l'Autre etc., sa finalité c'est de rendre compte de la jouissance, c'est de rendre compte de la libido freudienne en tant que précisément elle n'est pas assimilable, identifiable au désir de l'Autre. Pour rendre compte de la jouissance, et en dépit de l'extaordinaire astuce de cette construction signifiante, de ces deux opérations ensembliste modifiées par les fonctions de choix, loin de moi l'idée de dévaloriser ça puisque j'ai passé des heures à essayer au contraire de le saisir et de le communiquer, mais il reste que pour rendre compte de la jouissance à partir de cet appareil il faut ajouter des fonctions. On ne peut pas, en fait la démonstration du texte, on la lit en quelque sorte à l'envers, c'est qu'on ne peut absolument pas, seulement à partir du fonctionnement signifiant, rendre compte de la jouissance et qu'il faut ajouter – et Lacan le fait avec beaucoup de subtilité, avec, comme réponse à des objections, etc. – mais en fait il faut ajouter l'organisme, il faut ajouter la vie, et il faut ajouter la sexualité et il faut les ajouter comme des éléments propre, il faut ajouter le vivant.

Une fois qu'on ajoute le vivant, qu'on incarne le vivant dans ce schéma, à ce moment là la machinerie signifiante en effet fonctionne, mais elle demande une adjonction. Et c'est la question que Lacan pose à la dernière page, comment l'organisme vient-il à se prendre dans la dialectique du sujet ? Donc il faut ajouter l'organisme et un pur schéma du sujet, du signifiant, et de l'Autre du signifiant, si ça permet de rendre compte très bien, ça permet de rendre compte du couple symbolique et du couple du désir admettons, mais ça bute sur le couple de la jouissance et là, il faut ajouter des fonctions supplémentaires, et c'est pourquoi, par un extraordinaire tout de passe-passe, qu'il faut pas prendre en mauvaise part, tout est écrit, tout est là pour qu'on le lise, ce qui au début, dans cette construction, était le sujet vide, représenté par le signifiant, et rendu perceptible par la théorie des ensembles, où l'ensemble vide est un élément du jeu, donc la théorie des ensembles permet de se représenter comme étant quelque chose un ensemble vide, mais tout ce fonctionnement signifiant, ce sujet, donc, qui au début, dans cette construction, est un sujet vide et même assimilable à un ensemble vide, pour qu'on puisse y insérer la jouissance et ses paradoxes et ses impasses, eh bien il faut qu'il se métamorphose en vivant. Et à la fin de ce texte, brusquement, toute cette machinerie fonctionne mais le sujet est devenu le vivant, c'est-à-dire qu'on y a ajouté l'organisme, on y a ajouté la vie et on a ajouté la sexuation, et précisément dans sa valeur, que souligne Lacan : c'est un être sexué, à la différence de l'amibe qui est en quelque sorte éternelle, l'être sexué porte la mort en lui du fait d'être sexué. L'amibe se reproduit indéfiniment, à l'identique, se clone elle-même indéfiniment, alors que le vivant sexué s'accouple pour

donner le rejeton qui le prolonge mais, en attendant, comme individu, il décède.

Et donc il faut ajouter des propriétés qui sont tout à fait étrangères au pur fonctionnement signifiant, qui sont étrangères au couple symbolique comme au couple du désir et c'est à cette condition, alors, qu'on peut dire : voilà c'est à cette place d'intersection, où est cette perte de vie que viennent s'inscrire les objets pulsionnels, le sein, les excréments, le regard, la voix. Mais cette déduction, de ces objets, n'est possible qu'à la condition d'avoir transformé le sujet en vivant. Et, d'une façon qui n'est pas tout à fait explicite, l'Autre aussi est transformé dans cette construction, l'Autre aussi devient un Autre vivant, devient un être sexué de l'autre sexe, et où le sujet cherche toujours l'objet complément, c'est bien pour ça qu'il y a couple, il cherche l'objet de complément, mais cette fois-ci l'objet pulsionnel comme complément, et par la voie de pulsions qui sont toujours partielles.

Autrement dit, déjà dans cette construction que Lacan veut purement signifiante, on assiste à une métamorphose : c'est pour vraiment pouvoir inscrire la pulsion, les objets pulsionnels, pour pourvoir inclure le plus-de-jouir dans ce fonctionnement signifiant, il faut quand même transformer les termes de base. Il ne suffit pas du sujet vide et il ne suffit pas de l'Autre du signifiant, il faut que ce soient des êtres vivants l'un et l'autre, vivants et sexués.

Et alors on s'aperçoit, par un retour en arrière, de ce qui obturait la question jusqu'alors, ce qui était en quelque sorte, pour Lacan, l'obstacle épistémologique qui a, à son gré même, retardé, comme il le signale, pour lui, ce pas qu'il fait avec cette « Positon de l'inconscient » et dont je dis que la réalité est donnée par la première esquisse du couple de la jouissance.

Ce qui obturait la question, l'obstacle épistémologique, on peut dire c'était la prévalence que Lacan donnait au phallus ; ce phallus qui a été une solution qui a fait, qui a été un thème populaire de l'enseignement de Lacan, a été en même temps un obstacle épistémologique à l'élaboration de ce couple de la jouissance, pour une raison que j'abrége ici : c'est qu'avec le phallus, la jouissance est d'abord abordée par le côté où elle est interdite et c'est bien pourquoi le concept du complexe de castration était immédiatement absorbé par le complexe d'Œdipe, parce que précisément la jouissance ne figurait là que par le biais de son interdit. Et même quand Lacan devait, pendant un temps, nommer la jouissance non pas interdite mais celle qui ne peut pas être annulée, la jouissance pulsionnelle, il était conduit à l'écrire avec un grand phi majuscule, c'est-à-dire la jouissance continuait de porter l'ombre de l'interdiction phallique.

Et cet obstacle est encore tout à fait présent et même c'est la structure même de son séminaire *l'Éthique de la psychanalyse,* qu'il résume très bien en disant : le désir vient de l'Autre et, en effet, le désir, on peut en rendre compte intégralement à partir du fonctionnement signifiant, à partir de la métonymie signifiante, et la jouissance est du côté de la Chose. Donc voilà le partage des eaux. Ça, c'est la proposition même qui bloque toute formation du couple de la jouissance.

Eh bien le couple libidinal, celui qu'annonce le partenaire-symptôme, comporte au contraire que la jouissance est du côté de l'Autre, et pas ce partage des eaux entre l'Autre et la Chose. C'est ce qui oblige Lacan à prendre en compte, au début de son séminaire *Encore*, le corps de l'Autre. C'est-à-dire qu'une logique l'oblige à prendre en compte le corps et à le décerner tant à l'Autre qu'au sujet. Évidemment, c'est une bascule, dans

la mesure où tout le premier mouvement de l'enseignement de Lacan était marqué par la signifiance. Signifiance du moi, et c'etait le sujet, signifiance de l'Autre, et ça a donné le grand Autre et je l'ai évoqué récemment, signifiance du fantasme, signifiance de la régression, signifiance du corps : le premier mouvement de l'enseignement de Lacan c'était, à l'aide de ce concept du signifiant, non pas de le plaquer, mais de reformer les concepts freudiens en montrant comment ils s'éclairaient d'être resitués dans le signifiant et donc signifiance, et du phallus, etc.

Alors que le second mouvement de l'enseignement de Lacan, mouvement qui n'est pas abouti, c'est bien plutôt de marquer que là où il y a signifiant, il y a jouissance. Et vous le voyez dans ce qu'il cherche, et qui là non plus n'est pas abouti, d'abandonner le concept de signifiant à la linguistique, quand il se met, dans les années soixante-dix, à rappeler que le concept de signifiant, c'est opératoire dans la linguistique, c'est précisément pour s'en détacher et il esquisse une promotion du concept de signe, qui, lui, inclus la jouissance.

C'est aussi bien, simultanément, qu'il lui faut se détacher du concept de sujet, parce que le sujet est intrinsèquement lié au signifiant comme mort et c'est pourquoi il amène, d'une façon sans doute moins opératoire, moins efficace, moins représentable, le concept du parlêtre à la place du sujet. Et, dans le même fil, je ne fais que m'inscrire dans ce fil en disant que nous avons besoin, pour l'Autre aussi, d'un terme pour l'autre terme du couple où, entre parlêtres, nous avons besoin aussi d'un concept homogène et c'est là que je dis partenaire-symptôme, pour reformuler le partenaire du couple.

Simultanément, c'est alors que Lacan se met à parler de l'être, qu'il fait la promotion du terme être dans son séminaire *Encore,* mais précisément dans la mesure où, dans son emploi au moins, où derrière l'être il y a la jouissance et c'est toute la valeur du terme parlêtre ; ça essaye de découper dans l'individu, sans doute le sujet qui parle ou qui est parlé, mais aussi bien en incluant le fait de la jouissance et, à cet égard, donc, une nouvelle promotion du terme être, parce que le terme être, on peut dire que le premier mouvement de son enseignement c'était dominé par le manque-à-être produit par le signifiant et que dans ce second mouvement, au contraire, la fonction qui apparaissait comme manque-à-être, à savoir celle du sujet, revient sous les espèces du parle-être. Ça, c'est deux termes opposés, on voit bien, le manque-à-être et le parlêtre, parce que parlêtre inclus, derrière, la jouissance du corps.

En même temps, promotion du vivant. Avant, ce qu'il restait de vie, au sujet mortifié par le signifiant était concentré dans le phallus et le reste était comme mort. Eh bien *Encore* passe à l'opposé et d'ailleurs il faut l'entendre avec l'homophonie qu'à un moment, à un détour Lacan indique, **en-corps,** en deux mots. C'est que le séminaire *Encore* nous montre, en effet, le sujet en-corps, en deux mots, et nous montre aussi l'Autre, le grand Autre, en-corps, et, en effet, si l'Autre est pris en-corps, s'il est pris comme vivant, alors il doit être pris en effet comme sexué, et toute la problématique, qu'on a répétée parce que Lacan y a tellement mis de poids et d'accent qu'on a répété l'impossibilité du rapport sexuel, le rapport sexuel est impossible, il n'y a pas de rapport sexuel, mais la condition même pour que cette formule trouve son point d'application, c'est qu'on soit passé à une définition sexuée de l'Autre majuscule et donc qu'on ait abandonné l'Autre du couple symbolique et du couple du désir.

Alors là, nous pouvons proposer en effet un schéma, que pour cette fois et

peut-être la fois prochaine, nous continuerons de les modeler sur celui-ci, c'est le schéma suivant, nous l'esquissons, ce rapport d'intersection, qui confronte du côté du parlêtre, qui le confronte avec petit *a,* mais, du côté de l'Autre nous laisserons le cercle ouvert, irci parce que précisément, comme Autre, il devient problématique, dans la mesure où on est pas assuré de l'accès à cet Autre sexué.

Et on peut même dire, en effet, ce que Lacan formulait alors, on n'a d'accès à l'Autre, de l'Autre sexe, que par la voie des pulsions partielles, se traduit dans *Encore,* on a pas accès à l'Autre de l'Autre sexe, on n'a accès qu'à l'objet des pulsions partielles, on n'a accès qu'à petit *a* comme objet des pulsions partielles. Et c'est pourquoi on ne peut établir la relation rapport sexuel à l'Autre, à l'exception de cette voie qui n'est pas pulsionnelle, la seule susceptible de se rapporter à ce qui nous reste d'Autre par la voie de l'amour.

Et c'est de là que s'introduit l'idée que c'est l'amour qui fonde l'Autre et on retrouve d'ailleurs la notion de la demande d'amour, qui est chez Lacan depuis toujours, cette demande d'amour qui au-delà de l'avoir cherche l'être de l'Autre. Autrement dit, et je finirai là-dessus, ça laisse deux accès à l'Autre, l'un par la jouissance, qui échoue sur l'objet petit *a,* qui échoue sur la jouissance du corps propre, et le second accès à l'Autre, c'est un accès par l'amour mais qui, lui, court-circuite le corps et tient à la parole.

Et c'est là que Lacan peut dire le premier accès - les deux accès sont vrais pour les deux sexes – mais le premier c'est surtout le mâle, l'accès mâle à l'Autre, l'accès par la jouissance, alors que, du côté femme, l'accès à l'Autre se fait plus volontiers par l'amour et il retrouve là les indications de Freud sur la perte d'amour comme équivalent de la castration chez la femme. Et c'est pourquoi il prend alors la référence mystique comme présentant un rapport à l'Autre qui élude le corps, qui élude le phallus, le petit *a,* etc., et qui élude ce rapport direct qui échoue toujours sur petit *a,* et donne rapport à cet Autre, que là j'ai écrit, précisément je l'ai écrit en pointillés irci et sans fermer le cercle, pour marquer ce qu'il comporte de ce côté là d'infini. C'est ainsi qu'on peut, à ce niveau, parler de ravage, comme le fait Lacan, du côté femme.

Le ravage, c'est exactement l'autre face de l'amour. De la même façon que l'amour est l'annulation de tout avoir, et que c'est la quête de l'être poursuivie dans l'annulation de tout bien, de tout avoir, le ravage, c'est seulement la face de jouissance de l'amour, à cet égard. Ça veut dire en effet : donner tout, c'est là qu'est l'infini.

Alors, quand on parle de donner tout, il faut, bien sûr, se gendarmer : non du côté des femmes c'est pas tout. Mais parce qu'on s'imagine que pas tout veut dire pas plus loin, on s'imagine que le pas-tout de Lacan, ça veut dire un petit peu de réserve, mesdames ! Attention ! Alors que le pas-tout veut dire le sans limite et c'est pourquoi, parce qu'on m'a rapporté qu'une collègue a pu dire qu'elle était prête à tout, pour la cause analytique : je dis très bien, c'est conforme à la logique qu'ici j'expose. Merci.

Fin du cours Miller du 18 mars 1998

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Treizième séance du *Cours*
(mercredi 25 mars 1998)

XIII

J'ai terminé le *Cours* de la dernière fois par un dialogue que m'apportait l'actualité. C'est une dame qui dit : *je suis prête à tout* et le monsieur répond en manière d'objection *plutôt à pas tout.*

Ça m'a été illustré là, il y a un instant, au moment où je me précipitais vers ce lieu, conduit par une dame. J'arrive un tout petit peu plus tard que je n'arrive en retard d'habitude. C'est que, nous avons été arrêtés par la police. Et je suis encore sous le coup de la surprise, de l'énumération qui est sortie de la bouche du pandore de service, qui, sautant au bas de sa petite camionnette, dans un bel uniforme, a énuméré à ma compagne une liste impressionnante des infractions qu'elle venait de commettre depuis un kilomètre ; d'avoir doublé à gauche, coupé la route de la camionnette policière, changé de file continûment, jusqu'à ce que, finalement, ils réussissent à la rattraper et à signaler que le retrait du permis de conduire s'imposait, ce qui n'a rencontré aucune objection, que sourire, que désolation, que soumission, et, à ma stupéfaction après le savon qui a été là passé - moi je me faisais tout petit - me réservant, si nous étions emmenés, d'alléguer la désolation qui se serait répandue dans cette salle et la mauvaise image qui en serait résultée pour les forces de l'ordre, bon, on s'en est tiré, avec simplement, donc, un petit retard supplémentaire.

C'est sans doute que j'étais conduit par une dame presque prête à tout pour me livrer à vous, qui s'était, fort heureusement tout de même, reconnaissons, arrêtée avant de passer un feu au rouge, délit qui, évidemment, n'aurait permis aucune indulgence de la part d'une puissance supérieure.

Comme j'étais un petit peu, quand même, habité des raisonnements que je vais développer devant vous, ça n'a pas pu ne pas faire un petit écho à ce saisissant dialogue, sur quoi j'ai terminé à l'emporte-pièce la dernière fois.

Gardons cet incident comme un petit apologue qui vient illustrer la marge, finalement, qui est autorisée aux dames quand elles sont au volant - et elles conduisent fort bien d'ailleurs - et ce que, malgré ces diverses infractions, on n'a pu alléguer contre la conductrice aucun accident, c'est à mettre à son crédit.

Ce dialogue de la dernière fois, en évoque un autre, celui du masochiste et du sadique. Le premier dit : « fais-moi mal et le second répond non ! » Ce dialogue a été mentionné, dans son *Séminaire,* par Lacan, qui note que les deux pervers en présence seraient apparemment faits pour s'entendre, qu'ils seraient complémentaires, que tout serait pour le mieux dans le meilleur des mondes, s'ils ne se parlaient pas. Mais que, à s'exprimer l'un à l'autre ce qui est leur jouissance, ils introduisent une fatale dysharmonie, que traduit l'échec de la demande émise par le premier, et qui doit se contenter de souffrir de cet échec. Il se trouve donc frustré de la douleur physique qu'il attendait, et réclamait. Le dialogue du tout et du pas-tout

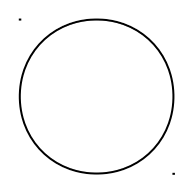
ne se comprend que s'il s'agit de deux locuteurs qui sont lacaniens.

Il faut que le monsieur suppose que la dame le soit pour lui objecter ainsi le concept lacanien du pas-tout. Peut-être sous-entend-t-il qu'une femme digne de ce nom, analyste qui plus est ! une vraie femme, une vraie femme analyste - ça va loin - doit s'en tenir au pas-tout. Mais, plus généralement, le monsieur, lui-même analyste, plus généralement il dit non au tout.

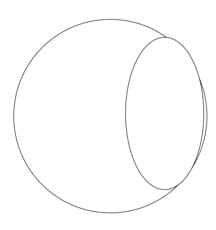
Alors, la dernière fois, j'ai, à mon tour, fait objection, en poursuivant le dialogue, en en faisant un petit polylogue, j'ai, à mon tour, fait objection au monsieur lacanien, en supposant qu'il pensait que la dame allait trop loin, qu'il cherchait à l'arrêter sur sa pente. Il la voyait déjà glisser vers on ne sait quelle abomination qui lui vaudrait ce à quoi on a assisté, la descente de la force publique pour bloquer le projectile. Ce qui semble impliquer que le monsieur croit que le pas-tout est moins que le tout, qu'il croit en objectant le pas-tout, «enfin s'il vous plaît madame ! », il croit mettre une limite à ce que le prêt à tout ouvre comme abîme. En effet, prête à tout, ça dessine un horizon sans limites, où tous les fantasmes peuvent proliférer sur les dispositions de la dame et qu'il convient quand même un petit peu, semble-t-il, de la menotter, dans le pas-tout : jusque-là mais pas plus loin.

Cet épisode n'est pas une mauvaise occasion, dans le cours de ces leçons, de rappeler, doucement, le vrai sens du pas-tout lacanien, qui n'est pas du tout fait pour installer une réserve, une limite, une frontière, au-delà de quoi il y aurait transgression. Avec le pas-tout, précisément, pas de trangression, le pas-tout de Lacan n'est pas fait pour justifier les prudences, les accommodements, les tempérances, les divers micmacs qui sont, au contraire, à en croire Lacan, l'apanage du mâle, rationnel.

Il me semble que c'est là une erreur sur le pas-tout. Ce qui excuse le monsieur de l'histoire, c'est que c'est précisément l'erreur mâle sur le pas-tout. Donc elle n'est pas à lui imputer dans sa subjectivité. C'est une erreur d'espèce, si je puis dire, qui consiste à penser le pas-tout sur le mode de l'incomplet. Et cela peut se représenter ainsi, voici un tout.



Formuler un tout suppose une unité et donc exige que je trace ici comme la limite qui enferme un espace et, dès qu'on a tracé ce trait d'unité, on ne voit pas comment on présenterait, en effet, le pas-tout sinon en prélevant, en séparant, par une seconde limite, à l'intérieur du premier espace, une zone, réservée, qui serait en l'occurrence ce qu'on n'a pas à se permettre, le terme étant donc de dire : « jusqu'ici mais pas plus loin ».



Et le monsieur peut dire : « - Je suis prêt à ceci ou à cela, *dans la zone qui est là, laissée libre,* mais je ne suis pas prêt à ça. » Voilà, me semble-t-il, le schéma qui supporte le pas-tout objecté au tout aventuré

par la dame. Il n'y a pas là scandale, motif à insurrection. Ce schéma reflète très bien l'idée, l'idéologie spontanée, selon laquelle le pas-tout, entendu comme incomplet, est ce qui convient par excellence à l'être féminin. On peut représenter de cette façon élémentaire la notion que l'être féminin - je donne ici à ce mot d'être la valeur que j'évoquais la dernière fois, c'est ce qui supporte cet emploi, même si pour l'instant je ne le fais pas valoir, je le rappelle, - l'être féminin est à penser comme amoindri, c'est-à-dire marqué d'un moins. Il peut sembler, en effet, que le pas-tout, c'est ce qui fait sa petite vacillation, son petit scintillement, je ne fais que reprendre, qu'illustrer cette idéologie spontanée, que c'est une façon de dire le moins, stigmatisant l'être féminin.

Si c'est une idée, c'est une idée qui s'enracine dans la comparaison imaginaire des corps et c'est de cette comparaison imaginaire que Freud a fait surgir la découverte de la castration de l'Autre par l'enfant. C'est certainement un épisode de l'expérience infantile qui peut s'atteindre, qui peut être retrouvé dans l'expérience analysante, et, dans la règle, sous la forme du traumatisme. La perception des organes génitaux de l'autre a toujours un caractère spécial et s'inscrit d'une façon qui, pour nombre de sujets, reste dans sa primarité indélébile et quand se trouve y revenir dans l'analyse, c'est volontiers un épisode qui est entouré d'un certain halo de fascination, voire même de terreur, que se soit, pour les deux sexes, s'apercevoir que la mère est châtrée, que se soit, spécialement pour le garçon, de noter la taille supérieure de l'organe paternel, que ce soit, pour la fille, de relever le privilège du petit garçon, avec des conséquences qui peuvent s'ensuivre et qui ne sont pas logiquement déductibles, qui peuvent aller de la déception à la rancœur, à la mise au service du petit garçon ; que se soit, pour le garçon, l'inquiétude de la menace que fait planer sur ce qu'il a de réel, quant à son pénis, l'absence, qu'il croit remarquer à cette place, dans le corps de l'Autre, dans le corps de l'être féminin.

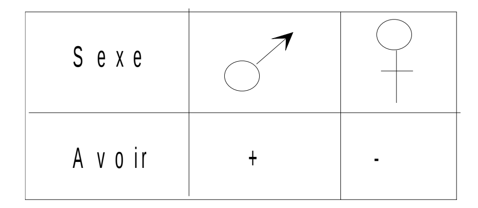
Je fais là une liste qui n'a rien d'exhaustif et qui ouvre seulement à une énumération qui traduit précisément l'absence, ici, de déduction logique. Il y a un hiatus entre le fait d'observation et les conséquences que le sujet en élabore.

En tout cas, quoiqu'il en soit, c'est de là, de cette expérience primordiale, que l'homme, le mâle, peut être pensé comme complet, tandis que l'autre sexe apparaît comme marqué d'une irrémédiable incomplétude. Enfin, si je voulais l'exprimer d'une formule, je dirais : tu n'es pas toute. Et c'est de là que procède l'épouvantable topos, ce pesant lieu commun, qui fait de la femme l'être inférieur, l'être privé et donc, aussi bien, à l'occasion, l'être avide, insatiable, et, j'ajouterais, peu fiable - paraît-il au volant. J'ajoute à ce propos qu'il n'en est rien puisque c'est bien la première fois que, par une mauvaise rencontre, d'une camionnette, je me trouve ralenti et arrêté.

Cet épisode, infantile, est, si l'on veut suivre Freud dans cette voie, le principe de la déchéance de l'être féminin et, aussi bien, le principe de la menace qu'il est susceptible, cet être féminin, d'incarner, pour celui qui est propriétaire de l'organe qui fonde son unité et sa totalité.

Alors, pour être simple, commençons ici un tableau, nous

verrons jusqu'où nous pouvons l'avancer, commençons un petit répartitoire sexuel en partant de l'existence des deux sexes que nous allons représenter par leurs symboles, des symboles qui ne doivent rien au discours analytique. La différence, là, que nous avons mise en scène, est - je crois qu'on ne me contestera pas - au niveau de l'avoir, précisément du pénis réel, voilà la référence en tant qu'il appartient à l'un des partenaires et non pas à l'autre. Donc nous l'écrivons, pour mettre les idées en place, simplement en le posant, le plus et du moins, le il y a et il n'y a pas.



Sexe	♂	♀
Avoir	+	-

Remarquons que ça fait plus de conséquences qu'on ne pourrait croire, à partir du moment où nous avons, dans notre perspective, de réélaborer le concept de l'Autre, du grand Autre, pour y faire venir quelque chose du corps ; c'est bien ce que nous avons vu la dernière fois qu'impliquait la construction de ce que je me trouvais vous présenter comme le quatrième couple.

Alors remarquons que lorsqu'on se règle sur cette expérience, on se réfère à un avoir et que c'est un avoir qui est chevillé au corps. La référence au corps est ici inéliminable, même, remarquez-le, quand, avec Lacan, on fait passer l'organe au signifiant, même quand, au-delà de l'organe pénien, on vise le signifiant phallique, l'appartenance au corps continue de garder toute sa pertinence. Parler du phallus comme signifiant, nouveauté introduite par Lacan, ne dénoue pas du tout le rapport au corps de l'un et de l'Autre, ne dénoue pas le rapport au corps sexué, même là quand on parle du phallus signifiant. Et on s'en aperçoit quand on lit par exemple, dans l'écrit de Lacan « la signification du phallus » une phrase comme celle-ci, « la femme - je la modifie à peine pour la réduire, pour la comprimer - la femme trouve le signifiant du désir dans le corps de l'homme », vous trouvez cette phrase page 694 des *Écrits*. Même si, dans cette phrase, Lacan nous introduit le phallus comme signifiant, comme signifiant du désir, tout signifiant qu'il soit, il indique qu'il est localisé dans le corps sexué, et c'est précisément de ça dont toutes les conséquences ne sont pas, dans cet écrit, tirées.

Alors disons, pour retrouver notre sympathique controverse du monsieur et de la dame, qu'il s'en déduit une structure que nous pouvons indiquer par un simple adjectif, nous aurons le nôtre plus tard, disons qu'au niveau de la structure nous avons l'opposition du complet et de l'incomplet, et qu'en effet il y a une version du pas-tout qu'on peut situer à ce niveau là.

Il m'est déjà arrivé de commenter, sans donner ce schéma, les significations qui peuvent se rassembler autour de cette thèse que le manque serait du côté femme. Et cette thèse peut se vérifier de ce que la féminité trouve en effet volontiers à se marquer et à se remarquer des insignes de tous les insignes de la déficience. C'est-à-dire comme si porter un signe de déficience avait la vertu d'intensifier le caractère de la féminité. C'est, par exemple, à l'occasion, faire que la femme par excellence, comme le

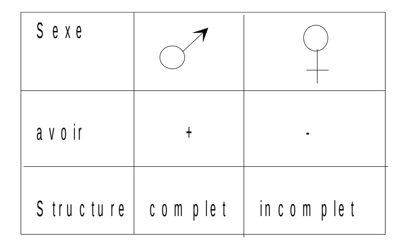
signale Lacan, ce soit la femme pauvre.

Donc on met en scène le sujet masculin cherchant comme la preuve de la féminité dans un objet de l'autre sexe dont il exige comme d'une condition de désir que cet objet soit marqué de la pauvreté, la pauvreté devenant ici que remarquer, marquer de nouveau, redoubler le manque intrinsèque qui qualifie cet objet comme féminin. Dans la même veine, Dieu reconnaîtra les siens, l'homme peut chercher la femme par excellence chez la femme blessée, chez la femme battue, par lui-même ou par un autre, la femme handicapée, la femme entravée, la femme humiliée, et ça peut aller jusqu'à cette norme perverse, qui voulait, dans la Chine antique, comme vous le savez, dans les classes élevées de la société, qu'on s'attache à mutiler les pieds de la femme et en même temps à trouver dans cette partie du corps ainsi blessé la cause fascinante du désir, donc partie restant voilée, objet d'une pudeur spéciale.

Dans cet ordre de chose, la féminité se trouve exaltée par tous les traits qui peuvent valoir comme trait de manque. C'est aussi, par une inversion de dialectique, que tous les traits contraires peuvent, à l'occasion, prendre leur caractère fascinatoire, mais toujours enracinés dans ce moins, dans l'incomplétude, c'est alors, au contraire, la femme riche qui paraît l'excellence de la féminité, la femme puissante, la femme affichant sa complétude, mais à un rien près, c'est-à-dire, en tant que, même quand elle prend toutes ces valeurs, on doit dire positive, restant marquée d'un excès.

C'est toujours la femme trop riche, la femme trop puissante, la femme inflexible, et cet excès est justement ce qui affecte cette positivité, cette positivité récupérée, d'un accent d'illégitimité, qui trahit le secret du manque qui est par là voilé, compensé, ce manque qui est toujours surcompensé.

Donc les figures de la féminité incomplètes peuvent être des figures tout à fait opposées, mais dans leur opposition, ce qui se trahit, c'est le même secret, et dans un cas comme dans l'autre, dans ce fil, elle n'atteint pas à ce qui serait l'apanage du mâle, à savoir la possession, tranquille, légitime, de ce qui lui revient.



Sexe	♂	♀
avoir	+	-
Structure	complet	incomplet

On peut dire que justement, parce que son être est marqué d'un moins irrémédiable, elle va toujours trop loin, elle ne connaît pas la divine juste mesure, pour ici utiliser le terme pivot de la maudite éthique aristotélicienne, qui est en effet, comme l'indique Lacan, toute entière pensée du côté mâle. L'éthique de la juste mesure c'est, par excellence, une éthique mâle. De ce fait, ce qui occupe ce mâle, c'est de faire passer cet être en défaut ou en excès sous le joug, et même de dessiner pour cet être, un joug tout spécial.

On peut regretter que soit aujourd'hui passé le temps où on s'intéressait, on se divertissait à prescrire, dans le détail, l'éducation des filles. Aujourd'hui, on fait pour tous, et on n'est pas sûr que ce soit absolument un progrès non plus. D'ailleurs, dans cette matière, on

cherche en vain où est le progrès, c'est toute la question.

Alors écrivons pour compléter notre petit tableau, qui n'aura pas de fin, ouvrons un chapitre de plus qui serait celui de la mesure. Nous inscrirons à gauche l'équilibre, la juste mesure, et de l'autre côté l'excès ou le supplément.

Sexe	♂	♀
avoir	+	-
Structure	complet	incomplet pas-tout
mesure	équilibre	excès

L'équilibre de notre vieux couple, bien intégré en lui-même, de l'autre côté, c'est ce pas-tout avec son manque ou avec son excès, mais qui se promène quelque part hors du tout, qui vient en plus et donc supplémentaire plutôt que complémentaire. Alors cette structure élémentaire qui est déduite de l'avoir, elle se répercute sur l'être. Essayons de voir ce qu'elle donne si nous la répercutons sur l'être d'un côté et de l'autre et en commençant par relever, comme je l'ai fait d'ailleurs tout à fait au début, que le tout est un, et donnons, ici, la valeur de l'unité, et même celle de l'identité, et finalement de l'identité, inscrivons-le de ce côté là le privilège si l'on peut dire, du « je sais qui je suis », voire, comme je l'ai entendu dire, non sans forfanterie de la part du Docteur, « je sais ce que je dis ». Ça me parait relever de ce côté du tableau, et je complète même ces termes de l'uniformité, parce que c'est de ce côté là, en effet, que peut se distinguer un trait commun, qui permet de rassembler un tout, le tout de l'équipe, le tout de la classe, le tout de la phalange, le tout de l'armée, voire le tout de l'église. Ces formations totales supposent que les éléments soient suffisamment identiques pour faire une unité et donc qu'ils présentent un caractère d'uniformité.

C'est pourquoi, de l'autre côté, on mettra plus volontiers, non pas l'un mais l'autre, non pas l'identité mais la différence et, pour être plus clair, le sans identité.

Sexe	♂	♀
avoir	+	-
Structure	complet	incomplet pas-tout
mesure	équilibre	excès
être	unité identité uniformité	autre différence sans identité

On trouve, enfin c'est une simple allusion à ce qui fait une partie de la sagesse des nations, inconsistante, mais qui attribue spécialement au côté femme la variabilité, « souvent femme varie, bien fol qui s'y fie », le proverbe, le dicton s'inscrit à cette place dans cette logique, et même il y a déjà à l'horizon ce que Lacan, l'attribuant à l'hystérique, appelle le trait de sans foi. C'est bien « fol qui s'y fie », c'est présent déjà là. Et donc d'un côté l'un et de l'autre, l'Autre, l'altérité comme telle, que Lacan d'ailleurs dans ses « Propos directifs sur la sexuation », pour un congrès sur la sexualité féminine, attribue à la femme comme telle, l'altérité comme d'être autre même pour elle-même.

Dans la même veine, l'être féminin est supposé, dans cette logique, incarner comme telle la différence, y compris la différence d'avec soi-même, ce qui met en sous-jacence une vacuité essentielle, voire une disponibilité que Lacan lui attribue à l'endroit du fantasme de l'homme, de recevoir son identité seulement à partir de l'homme.

Si nous continuons dans ce petit répartitoire, disons-le, ce répartitoire sexuel est un répartitoire de conneries, c'est le répartitoire où nous trouvons à loger, simplement à leur place, à leur place en quelque sorte quand même déductible, ce que Lacan appelait par exemple les *dits de l'amour,* nous trouvons à loger les grands lieux communs du rapport des sexes et, évidemment, il faut aller pas à pas parce qu'il y a un point où ça se défait, bien sûr, où ça s'inverse, où ça se mélange. Donc je progresse pas à pas pour qu'on s'y retrouve, pour que l'on trouve à loger les considérations que nous faisons les uns et les autres à l'occasion, que se soit dans les cours ou dans la vie privée.

Cette structure, je suis parti de l'avoir, j'ai essayé de voir comment elle se répercutait au niveau de l'être, elle se répercute, c'est peut-être moins aperçu, au niveau de l'objet. C'est-à-dire elle se répercute quant à la forme que chacun des êtres sexués impose à son partenaire. Et c'est ici que je considère qu'on peut ordonner à ce tableau ce que Lacan signale précisément quant à l'objet de chacun des êtres sexués. À savoir que, du côté homme, l'objet prend la forme du fétiche, c'est-à-dire d'un élément qui a le caractère de l'unité, de la permanence, voire de l'uniformité, c'est-à-dire qu'on peut le chercher, comme objet, dans différents supports qui se présentent. On peut même ajouter fétiche petit *a* et Lacan accentue comme objet du mâle, l'objet petit *a* qui est cohérent avec les caractères que nous avons précédemment énumérés.

De l'autre côté, ? ? ? l'indication que Lacan donne en y situant la forme érotomaniaque. L'érotomanie suppose que l'objet est moins objectal de ce côté droit que ce qu'il n'est du côté gauche. C'est un objet support de l'amour et c'est pourquoi il me semble que d'emblée Lacan le marque d'un grand A barré, qui le distingue de la compacité du petit *a.*

Sexe	♂	♀
avoir	+	-
Structure	complet	incomplet pas-tout
mesure	équilibre	excès
être	unité identité uniformité	autre différence sans identité
objet	fétiche a	érotomanie $\barA$

Le fétiche, bien sûr, ça accentue le caractère de l'objet petit *a.* Que veut dire ici fétiche ? On peut dire que ça n'est qu'une des versions de l'objet *a* mais l'appeler fétiche fait voir ici qu'il s'agit d'un objet invariable, susceptible de trouver, d'être trouvé dans des supports individuels divers, à condition que l'on retrouve les mêmes traits. Quand j'avais abordé la question par le biais des divins détails, il est certain que c'était plutôt par cette case là que j'étais entré dans la

question de la cause du désir, par le biais où il s'agit de reconnaître l'objet se fait reconnaître par le fait qu'il présente des traits uniformes répondant à une même condition.

C'est, quant aux perversions, ce qui conduit Lacan à dire que - ce que la clinique en effet indique - le fétichisme est du côté mâle. Ce que ça ajoute ici, c'est que, hors perversion, le mâle fétichise son objet en lui imposant un certain nombre de conditions typées. C'est du côté mâle qu'on trouve, ça n'est pas chez les femmes, ce genre d'exigence du type que l'autre doit, devrait se vêtir d'une certaine façon. Évidemment, ça ne prend l'allure perverse que quand ces exigences sont absolument rigides et marquées d'une certaine extravagance matinée d'humiliation, admettons. Mais, sans aller jusque là, c'est quand même plutôt les messieurs qui s'occupent de savoir comment doit se présenter le corps de l'Autre et quand ça dérive, à l'occasion, ce sont des exigences qui se font entendre avec toute la rage du désir devant la plus ou moins bonne volonté recueillie de l'autre côté.

Il y a là, en effet, une zone qui relève de la perversion normale du mâle plus ou moins accentuée. La disponibilité féminine est là mise à l'épreuve, à l'occasion, et mise à l'épreuve de ce qui se fait sentir quand même comme une volonté d'uniformiser, de mettre un uniforme, l'uniforme du désir, sur le corps de l'Autre. Ça peut aussi bien conduire, de l'autre côté, à jouer, et à rechercher ce supposé uniforme du désir. Ce qui le caractérise, c'est quand même la précision de la condition et puis les supports multiples qui peuvent la réaliser alors que c'est très différent du côté érotomaniaque.

Du côté érotomaniaque, il n'y a pas là série. Ce qui est là indiqué, par Lacan, c'est que chez le mâle, le désir passe par la jouissance, c'est-à-dire requiert le plus-de-jouir, tandis que du côté femme le désir passe par l'amour. Et l'amour a une différence avec le fétiche, c'est que le fétiche, la condition fétichiste peut avoir des supports multiples, alors que l'amour n'est pas du côté du multiple.

Du point de vue de l'avoir, on peut dire que l'amour concerne précisément un objet qui n'a pas, et c'est là que l'on voit que cette exigence de l'amour répercute la structure initiale que nous avons posée, c'est celle d'un certain moins : ça suppose que l'objet, du point de vue de l'avoir n'a pas et c'est ce que Lacan, de façon répétitive, a souligné, que pour qu'il y ait de l'amour, il y a une condition de castration, et c'est pourquoi Lacan pouvait dire que, pour une femme l'Autre de l'amour doit être privé de ce qu'il donne.

Essayons de mettre ici, à la rubrique cause du désir, une opposition entre le plus-de-jouir et, de l'autre côté, mettons l'amour et nous pouvons même l'accentuer - c'est justifié - de façon conforme avec l'accent érotomaniaque que Lacan signale, ajoutons l'amour fou.

Sexe	♂	♀
avoir	+	-
Structure	complet	incomplet pas-tout
mesure	équilibre	excès
être	unité identité uniformité	autre différence sans identité
objet	fétiche a	érotomanie Ⱥ
Cause du désir	plus de jouir	amour fou

Fou veut dire ici, quoi ? C'est un titre d'André Breton, mais cet adjectif ne fait que mettre en valeur que l'amour, par essence, est sans limite, précisément comme Lacan nous le présente, nous l'introduit dans ses schémas comme dans sa dialectique, parce qu'il est au-delà et précisément au-delà de l'avoir. L'amour dans sa définition lacanienne, donner ce qu'on n'a pas, repose sur l'annulation complète de l'avoir et c'est par là qu'il peut viser l'être en tant qu'au-delà de l'avoir et c'est ce que nous pouvons isoler comme structure deux, parce qu'elle est plutôt là dépendante de l'objet de la cause du désir, cette structure deux nous fait inscrire à gauche le limité et à droite l'illimité.

Sexe	♂	♀
avoir	+	-
Structure	complet	incomplet pas-tout
mesure	équilibre	excès
être	unité identité uniformité	autre différence sans identité
objet	fétiche a	érotomanie Ⱥ
Cause du désir	plus de jouir	amour fou
Structure II	limité	illimité

Cette illimitation est en quelque sorte déductible du statut de l'amour comme au-delà de l'avoir.

Ça, nous pourrions déjà, ici, accrocher une psychologie. La psychologie, c'est fluant, mais enfin essayons de mettre ici un peu de psychologie. Ça nous donne un peu ces caractères des êtres sexués tels que Lacan nous les met en scène à la La Bruyère. Du côté mâle, c'est le monsieur de tout à l'heure, c'est le monsieur qui a, complet, même équilibré, unité, uniformité, le fétiche là où il faut, le plus-de-jouir, c'est, ainsi que Lacan le met en scène, c'est une psychologie de la prudence. C'est aussi, structurellement, la timidité, et puis c'est, c'est ce qui s'impose au propriétaire, c'est la valeur de la protection, c'est là qu'est la racine du « jusque-là mais pas plus loin », et on peut dire c'est là aussi qu'il y a l'agressivité, l'agressivité de protection, tout ça faisant l'homme rationnel, et d'ailleurs la vertu de la prudence est spécialement célébrée par Aristote, dans son *Éthique*.

De l'autre côté, qu'est-ce que je vais oser inscrire, en me laissant porter par la logique de l'illimité, à côté de la prudence, en face de la prudence je mettrais l'intrépidité, la jactance des passionarias - on n'a jamais parlé des passionnarios - là où il y a timidité, dans cette logique, je mettrais l'effronterie, là où j'avais la protection, je mettrais le risque et puis là où j'avais l'agressivité imaginaire, qui est le rapport au petit autre comme semblable, en face, je mettrais volontiers la mystique, qui est justement le rapport au grand Autre de l'amour, tout ça faisant, pourquoi pas, une belle irrationalité.

Sexe	♂	♀
avoir	+	-
Structure	complet	incomplet pas-tout
mesure	équilibre	excès
être	unité identité uniformité	autre différence sans identité
objet	fétiche a	érotomanie Ⱥ
Cause du désir	plus de jouir	amour fou
Structure II	limité	illimité
psychologie	prudence timidité protection	intrépidité effronterie risque mystique irrationalité

Eh bien, quand vous parcourez les séminaires de Lacan, les *Écrits* de Lacan, vous trouvez, je crois, à placer les caractères des êtres sexués volontiers dans une et l'autre colonne et qui donne en effet au portrait de l'être mâle par Lacan un aspect un petit peu rassis et, au contraire, fait flamboyer la position féminine.

Alors, évidemment, je l'ai dit, quand on est dans la psychologie, ça flue, ça bouge, ça glisse, et même là ça s'inverse. C'est-à-dire qu'en même temps que nous avons tous ces traits que j'ai libérés, nous avons en même temps comme une inversion saisissante, à savoir que c'est du côté mâle qu'à suivre les caractères de Lacan, on placerait plutôt l'idéalisme, le sacrifice pour les idéaux, il faut bien dire conformément, entre guillemets, à l'expérience, et, là, avec un caractère qui paraît bien opposé à la prudence, la timidité, etc., et pourtant c'est ici, à suivre cette galerie des portraits, c'est là qu'il faut le placer, tandis que, oui, le caractère d'idéalisme masculin devrait être cette colonne, appartient plutôt au mâle, et de l'autre côté une vertu signalée par Lacan, qui devrait plutôt trouver dans la colonne d'illimité, se trouve attribuée à la femme, et je dirais exactement le bon sens, là il ne reste vraiment pas grand-chose à l'homme, c'est-à-dire qu'au moins on pourrait attendre que la prudence, la timidité, etc., la rationalité lui affecte le bon sens, non, chez Lacan c'est du côté de la femme, le bon sens.

Sexe	♂	♀
avoir	+	-
Structure	complet	incomplet pas-tout
mesure	équilibre	excès
être	unité identité uniformité	autre différence sans identité
objet	fétiche a	érotomanie Ⱥ
Cause du désir	plus de jouir	amour fou
Structure II	limité	illimité
psychologie	prudence timidité protection	intrépidité effronterie risque mystique irrationalité
psychologie	bon sens	idéalisme

Et on peut dire, alors il faut essayer de comprendre pourquoi, ça se déduit, on peut aussi, au niveau des grands rôles qui sont tenus dans la *Comedia del'arte,* curieusement, c'est du côté mâle qu'on trouve le héros et du côté femme, on trouve la bourgeoise. Comment est-ce que s'explique cette apparente inversion psychologique ? Qu'est-ce qui fait que l'héroïsme, c'est un rôle du répertoire mâle. C'est que le héros, précisément, est celui qui transgresse, c'est celui qui va au-delà de la limite et ça suppose donc qu'il opère dans un espace où est constituée la limite et c'est pourquoi le caractère du héros est côté male. La bourgeoise, c'est ici la partenaire du héros, tout héros a sa bourgeoise, c'est-à-dire le partenaire caractérisé par le fait que, pour lui, il n'y a pas de transgression et qui par là assure l'intendance. À cet égard donc, si c'est un couple, c'est un couple qui est vu du coté mâle, les rôles de ce couple se distribuent à partir du côté mâle. Et on pourrait dire que, inversement, la vraie femme lacanienne, au sens de Lacan, celle qui est raccrochée à l'illimité, qui est entraînée dans l'illimité, c'est quand même essentiellement l'égarée. Sous un aspect, c'est la bourgeoise mais, à distribuer le rôle à partir d'elle, c'est l'égarée, l'égarée hors du tout de l'équilibre, de l'unité, de l'uniformité, etc., c'est l'égarée.

Alors qu'est-ce qu'elle exige comme partenaire, à cet égard ? Elle exige comme partenaire l'homme boussole. Donc c'est le couple de l'égarée et de la boussole et je prétends que vous trouvez ce couple - je vous le montrerais peut-être la prochaine fois - mis en scène par Lacan.

Sexe	♂	♀
avoir	+	-
Structure	complet	incomplet pas-tout
mesure	équilibre	excès
être	unité identité uniformité	autre différence sans identité
objet	fétiche a	érotomanie $\not{A}$
Cause du désir	plus de jouir	amour fou
Structure II	limité	illimité
psychologie	prudence timidité protection	intrépidité effronterie risque mystique irrationalité
psychologie	bon sens	idéalisme
rôles	le héros →	la bourgeoise
	la boussole	← l'égarée

Tantôt vous avez le couple du héros et de la bourgeoise, et tantôt le couple de l'égarée et de la boussole et ça tient à la perspective à partir de quoi vous établissez le couple.

Alors où est-ce qu'on mettrait Antigone, qui a bien l'air d'une héroïne ? Antigone, c'est quand

même celle qui n'entend pas raison et quand même, si elle suit son chemin, c'est qu'elle a comme boussole le corps de l'homme mort. Voilà comment se récupère Antigone dans mon schéma.

Évidemment, il y a une opposition de toute façon à faire entre le héros comme chevalier de l'absolu et puis les figures héroïques féminines, qui sont plutôt toujours des victimes de l'absolu et pas les chevaliers. Il reste les valkyries, d'accord. Prenons par exemple, pour saisir cette opposition, le couple de ces deux figures héroïques, Jason et Médée. Jason c'est le héros, bon. Pour s'accomplir comme héros, il commence par rassembler son équipe, les Argonautes, et puis ils vont chercher l'objet, la Toison d'or, puis il revient fier comme Artaban. Donc là, pas d'hésitation sur l'objet dont il s'agit et qui a vraiment tous les caractères d'un fétiche communautaire, la Toison d'or. Médée, ce qui l'intéresse, c'est l'amour, alors Médée, il m'est arrivé de dire jadis, en suivant une indication de Lacan, que c'était le paradigme de la vraie femme, au sens de Lacan, Médée, il faut bien avouer qu'elle est prête à tout. Jason lui dit : pas tout ! pas tout ! Non, Médée est prête à tout,

Si l'amour est perdu, elle ne recule devant rien, c'est ça que veut dire le tout en l'occurrence, le tout veut dire qu'elle ne recule devant rien. Évidemment, elle ne recule pas devant l'assassinat, c'est le b-a-ba de la position, elle recule pas devant l'assassinat de ses propres enfants, parce qu'elle cherche à atteindre l'homme dans sa postérité, c'est-à-dire dans ce qu'elle peut saisir de son plus-de-jouir, elle va jusque là.

Alors si je voulais, je veux, je continue mon tableau, eh bien de la même façon, j'inscrirais là la rubrique des modes de jouir propres à l'être masculin et à l'être féminin, modes de jouir. Et, conformément à cette dialectique binaire que j'ai développée jusqu'à présent, j'inscrirais à gauche le symptôme, et à droite le ravage. Le terme de ravage n'est pas venu comme symétrique par rapport au symptôme, n'est pas venu à Lacan par on ne sait quelle inspiration, il est venu dans la suite d'une construction logique qui peut être bancale ici ou là, mais dont j'ai dit au moins la dernière fois, qui me semble de nature à éclairer le terme, que c'est l'autre face de l'amour. Le ravage et l'amour ont le même principe, à savoir grand A barré, le pas-tout au sens du sans limite.

Le symptôme, dont nous nous gargarisons dans notre clinique et qui nous permet d'avoir des échanges si fructueux avec d'autres disciplines, la psychiatrie, la psychologie, vos symptômes, ceux que nous voyons, les vôtres, les nôtres... Le symptôme, précisément, c'est une souffrance, telle que nous l'abordons, c'est une souffrance toujours limitée, c'est une souffrance localisée, et c'est précisément là que s'opposent ces deux côtés quant au lieu, quant à la topique, c'est que du côté gauche on a toujours des phénomènes localisés, et du côté droit on a toujours au contraire des manifestations délocalisées.

Eh bien le symptôme, c'est la souffrance en tant qu'elle est localisée, saisissable. C'est pourquoi on fait une clinique des symptômes, pourquoi on déchiffre les symptômes, c'est pourquoi on les traite, c'est pourquoi on compare ses listes de symptômes avec les listes des autres et c'est pourquoi on

fait un DSM un deux, trois, quatre et la suite, tout ça, et on fait ces listes. Comment ça se passe ? C'est quelques types autour d'une table qui disent : et c'est deux symptômes on les met ensemble, ça n'en fait qu'un, ça en fait deux, on divise en trois, on est au chapitre quatre, etc.

Je veux dire que ce sont des éléments discrets, ces symptômes, qui reposent sur une classification. Les ravages, on ne peut pas les classer. Être ravagé, c'est quoi ? C'est être dévasté. Qu'est-ce qu'on appelle dévaster une région ? Quand on se livre à un pillage, qui s'étend précisément à tout, pas au sens du gentil petit tout bien complet, lorsqu'on se livre à un pillage qui s'étend à tout sans limite, ce que Lacan appelle le tout hors d'univers, le tout qui ne se boucle pas comme un univers fermé, limité. C'est un pillage, c'est une douleur, qui ne s'arrête pas, qui ne connaît pas de limite.

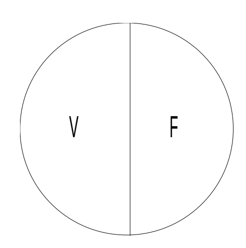
C'est très bien choisi, en effet, le mot ravage, du côté femme. Et Lacan l'emploie encore dans une expression qui a été beaucoup glosée quand il parle du ravage de la relation mère/fille, toujours du côté femme. Le mot ravage, c'est un dérivé de ravir, et ravir, le verbe ravir est lui-même un surgeon du latin populaire, *rapire* qui veut dire saisir violemment, et que nos avons dans le rapt, ça veut dire qu'on emmène de force, qu'on emporte et c'est aussi bien un terme de mystique que le verbe ravir et le ravissement. Ça veut dire qu'on est transporté au ciel, dans la langue classique. On est transporté au ciel et, à l'horizon du ravir, il y a l'extase. C'est donc un terme où la valeur érotomaniaque est inscrite dans l'étymologie elle-même. On n'a plus cet emploi intense du verbe ravir qu'on a au dix-septième siècle où, quand on ravit une personne, ça veut dire qu'on la conduit à un état de bonheur suprême ; ça veut dire aussi quand on ravit un auditoire, qu'on excite son enthousiasme. C'est le verbe même du transport amoureux et sur-amoureux. De la même façon que l'adjectif ravissant, aujourd'hui on dit c'est ravissant pour dire c'est joli, c'est mignon. Au dix-septième siècle, des paroles ravissantes, ce sont des paroles qui vous conduisent à l'extase.

Tout ça est impliqué, présent dans le ravage. Ce qui est présent, c'est cette différence qu'il faut tout de même bien faire apparaître et qui est la solution de ce qui peut se glisser apparemment d'antinomique dans les termes que j'ai énumérés, c'est l'opposition entre le fini et l'infini.

C'est bien sur la structure d'infini qui permet de présenter le pas-tout comme autre chose que cette ablation obscène que j'ai écrite ici, que j'ai dessinée ici au tableau. Le pas-tout de Lacan n'a de valeur qu'inscrite dans la structure d'infini et non pas dans cette pauvre incomplétude que permet seulement la première référence que j'avais prise à l'avoir. Le pas-tout, à cet égard, ça n'est pas un tout amputé d'une des parties qui lui revient, le pas-tout veut dire qu'on ne peut pas former le tout ; c'est un pas-tout d'inconsistance et non pas d'incomplétude.

À cet égard, évidemment, le pas-tout en ce sens, ça peut parfaitement se dire dans la langue, avec le mot tout. C'est ce que Lacan lui-même écrit page 732 des *Écrits*, « tout peut être mis au compte de la femme - *c'est-à-dire tout et le contraire de tout, précisément* - pour autant que, dans la dialectique phallocentrique, elle représente l'Autre absolu ». Ça désigne quoi, le

tout peut être mis au compte de la femme ? C'est le tout qui se réfère à l'inconsistance, qui ne permet pas de former un tout pour dire : ici il y a le vrai, ici il y a le faux.



Pour pouvoir faire ce partage si essentiel dans la logique propositionnelle, il faut opérer sur un ensemble fini et dès qu'on a un ensemble infini, ça devient beaucoup plus problématique d'opérer ce partage. Et c'est pourquoi le pas-tout de Lacan, par lequel on peut venir par une voie logique tout à fait précise, ce pas-tout n'a de valeur qu'inscrit dans une structure d'infini.

Sexe	♂	♀
avoir	+	-
Structure	complet	incomplet pas-tout
mesure	équilibre	excès
être	unité identité uniformité	autre différence sans identité
objet	fétiche a	érotomanie $Ⱥ$
Cause du désir	plus de jouir	amour fou
Structure II	limité	illimité
psychologie	prudence timidité protection	intrépidité éffronterie risque mystique irrationalité
psychologie	bon sens	idéalisme
rôles	le héros →	la bourgeoise
	la boussole	← l'égarée
modes de jouir	symptôme	ravage
lieu	localisé	délocalisé
	fini	infini

Bon, eh bien écoutez, plutôt que de me lancer dans la partie suivante, je vous donne rendez-vous la semaine prochaine.

Fin du Cours du 25 mars 1998

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Quatorzième séance du Cours
(mercredi 01 avril 1998)

XIV

Je m'aperçois que je ne me suis pas interrogé sur pourquoi j'avais reçu spécialement un grand nombre de lettres depuis la semaine dernière. Des lettres, commentant ce que j'avais pu dire ou me reprenant sur un certain nombre de points. J'avoue que j'ai laissé un peu ça de côté, je n'ai pas forcément eu raison puisque, si je voulais reprendre ça, il faudrait que j'attende le 29 avril. Certaines de ces lettres abondaient dans mon sens, d'autres m'interprétaient, ce à quoi j'avais prêté le flanc en contant, en commençant, une anecdote personnelle. On a vu que, derrière le héros professant, il y avait une femme qui conduisait et – c'est un fait exact comme je l'avais indiqué moi-même - et j'ai eu aussi un message du monsieur de l'histoire où à la fois il se reconnaissait tout en disant que ce n'était pas lui, mais qu'il avait été coincé en fait entre deux dames, et que ce qu'il avait dit était tout à fait innocent, et que c'étaient ces deux virago, si je puis dire, qui avaient donné à sa remarque, son objection du pas-tout, un sens qu'il était très loin, lui-même, de vouloir lui attribuer.

C'est une occasion pour moi de dire que je n'ai fait de cette anecdote une histoire qu'en m'abstenant de connaître les tenants et les aboutissants de l'histoire. J'en ai fait simplement une bonne histoire, et personne n'est tenu de se reconnaître dans ces personnages, que j'ai simplement essayé d'élever à la dignité de paradigme. Il est certain que si on entre dans le détail c'est beaucoup plus complexe et, de toute façon, tout le monde est innocent.

Alors je me suis risqué, la dernière fois, à présenter, par une audace qui, aujourd'hui, me paraît répréhensible, un répartitoire sexuel en partie double et affectant à l'homme et à la femme des attributs contrastés. Je ne l'ai fait qu'en manière d'ironie, et spécialement en ce qui concernait le registre de la psychologie, qui pouvait être reconnu à l'une et l'autre de ces positions sexuelles.

J'espère que cette ironie a été sensible dans le fait que j'ai fait apparaître, au niveau psychologique, une inconsistance, qui a pu, d'après ce qu'on m'a écrit, que j'ai lu, troubler l'auditoire. Dans le fil où j'étais, j'ai en effet attribué à la position masculine, prudence, timidité, protection, attitude protective, et agressivité, agressivité de type imaginaire, tandis que j'ai affecté à la position féminine, intrépidité, effronterie, risque et mystique. Mais, en même temps que je procédais à cette répartition, je l'ai troublée, je l'ai rendue confuse, volontairement, en assignant à la positon masculine idéalisme et héroïsme, ce qui ne va pas très bien avec la prudence, la timidité, la protection, en même temps que je réservais à la position féminine un supposé bon sens ; et en rappelant le signifiant, dont Lacan la marque, voire la stigmatise, à savoir le signifiant de la bourgeoise, ce qui n'a pas l'air d'aller, en effet, avec l'intrépidité, l'effronterie, le risque et la mystique.

Alors c'était indiquer, comme je l'ai souligné, d'ailleurs, l'inversion

dont étaient susceptibles ces portraits psychologiques. D'où proviennent ces portraits ? Ils proviennent de la sagesse des nations, si l'on veut, mais c'est une sagesse qui se permet d'être contradictoire. Ils proviennent plus précisément de l'enseignement de Lacan, auquel j'ai emprunté ses termes, y compris dans leur inconsistance. Et par l'intermédiaire de Lacan, ils proviennent de Freud, au moins en partie.

Si j'en crois les lettres que j'ai reçues, ce qui a troublé plus spécialement c'est l'inversion de cette psychologie sexuelle, concernant la position féminine. Ce serait à croire que ceux qui se repèrent sur la positon masculine sont beaucoup plus indifférents à ce qu'on peut dire d'eux, et qu'au contraire se risquer à dire quelque chose, de positif voire de contradictoire sur la position féminine, est bien davantage susceptible de susciter des interrogations, voire des insurrections.

Alors, recommençons par là, la positon féminine. Recommençons même par la femme freudienne, la femme telle que Freud dessine sa position et sa psychologie. Dans la polarité sexuelle, la femme freudienne apparaît particulièrement - me semblait-il - comme celle qui ne perd pas le nord. Qui n'aime pas perdre le nord veut dire avoir une boussole. La femme freudienne, semble-t-il, a une boussole. Elle vise, elle s'attache à la satisfaction et même précisément aux satisfactions les plus élémentaires, les moins sophistiquées. On pourrait dire que dans la dialectique sexuelle, elle représente quelque chose comme le *primum vivere*, d'abord il faut vivre. Et en cela, elle est toute à l'opposé de l'homme, le mâle, qui est celui qui sacrifie aux idéaux, qui apparaît comme serf de la sublimation.

Et par rapport au délire du mâle, elle est celle qui rappelle, qui vient dans la position de : tout ça c'est bien joli, pour le ramener à l'instance, à l'insistance de la vie, et des jouissances !, des jouissances simples, qui sont attachées à la vie.

Disons que le *primum vivere* ne va pas sans un *primum gaudere*, d'abord jouir, et après… Cette femme freudienne est celle dont Freud, nous dessine le portrait dans son *Malaise dans la civilisation.* Le malaise dans la civilisation, si on essaye de le répartir selon la polarité sexuelle, c'est plutôt celui de l'homme, le mâle. Tandis que la femme freudienne, représente le pôle sauvage, rebelle, précisément, à cette civilisation porteuse de malaises. Est-il excessif de dire, en se référant à la répartition freudienne de l'appareil psychique, que la femme qu'il dessine est plutôt du côté du ça. Il me semble que la réponse à la question « Que veut une femme ? » est, à suivre ce qu'il indique, plutôt à chercher du côté du ça. Ca veut dire : pas du surmoi, et je ne crois tordre excessivement cette lecture en considérant que Freud place l'homme plutôt du côté du surmoi et au point qu'il devient, dans cette perspective, même douteux, que la femme soit dotée d'un surmoi.

En tout cas, telle qu'il la présente, elle a beaucoup plus que l'homme de liberté à l'égard du surmoi et de toutes les interdictions dont on peut toujours se demander si elle s'y conforme par plus qu'un conformisme, de semblant, sans y adhérer du cœur de son être, si je puis dire. C'est ce qu'elle représente dans ce malaise, qu'elle est assez imperméable au règne des idéaux. C'est ce qui laisse à la charge de l'homme, d'activer la civilisation et son malaise.

Peut-être peut-on dire simplement, que, au sujet féminin, les idéaux ne lui font pas perdre le nord, ou que les idéaux ne lui adviennent que par l'intermédiaire de l'homme. C'est ce qu'un analyste, auquel Freud a été attentif, un des ses élèves éminent, Hanns Sachs, avait indiqué, à savoir que les opinions, qu'il avait crû percevoir de son expérience d'analyste, que les opinions d'une femme dépendaient, il disait ça crûment, de l'homme qu'elle aimait. Donc il donnait des exemples de dames, changeant d'opinion (*rires*) comme d'amants et indiquant par là que ce qui lui apparaissait problématique, c'était, si je puis le redire à ma façon, l'introjection de l'idéal. Est-ce que l'idéal s'inscrit dans ce fameux appareil psychique chez la femme ? Où est-ce qu'au contraire, cet idéal, se promène dans le monde, à l'extérieur, et qu'elle l'adopte en même temps qu'elle aime, sans lui accorder plus d'importance que ça, c'est-à-dire sans lui accorder plus d'importance que l'amour.

Je dois dire que c'est une remarque clinique qui m'a frappé depuis longtemps et que je trouve assez éclairante, même pour déchiffrer des faits contemporains. Prenez Brigitte Bardot (*rires*), Brigitte Bardot, dans mon adolescence, c'était une femme de gauche, et il se disait d'ailleurs, il se disait à l'époque qu'elle avait pour amant un avocat éminent, de la gauche non communiste, qui depuis d'ailleurs a accédé à des hautes fonctions de la République, qui a été Ministre de la Justice, et à l'époque on trouvait sa signature dans des pétitions tout à fait progressistes. Quelle n'a pas été ma déception (*rires*), tout récemment, de trouver qu'elle émettait un certain nombre de thèses tout à fait révoltantes sur l'inégalité des races humaines, qui ne me paraissaient pas conformes à l'image que j'en avais gardée, et qui m'ont paru s'éclairer en effet à partir de l'article de Hanns Sachs, qui ne pensait pas à elle (*rires*), du fait qu'elle avait épousé – semble-t-il - un leader de cette chose qu'on appelle Front National. Cette variation m'a semblé vérifier la thèse, qui peut paraître un peu misogyne, je l'avoue, de Hanns Sachs, sur la dépendance de l'opinion féminine à l'endroit de l'amour. Donc on peut penser, en tout cas de la femme freudienne, qu'elle se règle sur l'homme quant à l'idéal, mais que, quant à la jouissance, elle se règle sur une boussole, toujours là, et toujours orientée sur les satisfactions élémentaires.

Goethe dit autre chose. Goethe, dans son exaltation courtoise, dans son *Faust*, profère que l'éternel féminin attire vers en haut ; mais Lacan y objecte, et de manière conforme à ce que dégage Freud, que l'éternel féminin attire plutôt en en bas, et c'est la leçon du *Malaise dans la civilisation*. Et, en même temps, c'est pourtant par le côté féminin que transitent électivement la tradition, les idéaux d'une culture, ce qui se dépose du langage pour forger, maintenir, le lien social. Elle est à la place du dépôt, elle est par excellence dépositaire. Et, c'est dans cette ligne, qu'on peut la voir, à l'occasion, comme le souligne lourdement et à plusieurs reprises Lacan, « la bourgeoise ». Si l'on entend par là la gardienne, la banquière du dépôt fiduciaire qu'alimente l'activité de l'homme.

C'est ainsi qu'elle apparaît chez Freud, comme chez Lacan, comme par excellence, celle, le sujet, celle qui sait ce qu'elle veut, et comme support d'une fonction qu'on peut dire obstinée et invariable, d'une répétition du même. Et alors que les

cultures sont variables si on les considère dans les valeurs qu'elles inculquent, la femme apparaît comme représentant l'instance du même, et même d'une répétition du même. D'ailleurs, ce même, elle l'incarne en tant qu'elle assure précisément la reproduction de l'espèce, tandis que le Nom-du-Père est, à l'opposé, le principe d'une différence nominative, qui elle, est d'ordre sublimatoire. C'est une opposition bien connue entre la maternité, fait d'observation, qu'on peut dire fondé dans l'expérience et indubitable et le caractère entre guillemets abstrait, douteux, à évaluer, de l'assignation de la paternité, toujours inscrit dans un ordre de culture, qui peut faire varier le point d'application de la fonction.

Ce que j'énumère, ce que je rassemble, ce sont des traits qui vont dans le même sens, le sens de la femme boussole, de la femme boussolée, et qui incarne une certaine constance par rapport à quoi l'homme est dans la vadrouille, entraîné par des chimères ; la femme ici, c'est le sujet sans chimère, même si, dans la description de Freud, un peu bas de plancher si je puis dire, enfin, au niveau de ce que j'appelais les satisfactions élémentaires.

Et, il y a aussi un tout autre portrait, tout à l'opposé, qui est celui de la femme foncièrement déboussolée, égarée, celle qui, par essence, ne sait pas ce qu'elle veut et donc, de laquelle on peut s'attendre à tout, le sujet que ne restreint aucun interdit, et alors que l'homme ploie sous le poids de ces interdits, le sujet qui peut, à l'occasion, faire semblant de s'y plier, mais qui conserve par devers soi une liberté souveraine, les réduisant à l'état de semblant et donc toujours susceptible de foncer vers l'absolu, enfin vers tel ou tel absolu en laissant sur place les ménagements, les négociations, les compromis où le désir mâle s'englue.

Voilà, ce sont les impasses de la psychologie, puisque nous avons là deux portraits contradictoires, et quand les psychanalystes font de la psychologie, eh bien eux aussi énoncent ces contradictions. D'un côté, on peut toujours faire le portrait de la femme en tant que dominée par le moins, et alors c'est l'inférieure, c'est la soumise, c'est l'obéissante, c'est l'écrasée par les lois qu'on lui impose, celle qui passe sous le joug et, à l'occasion, sa plainte, sa revendication, s'alimente de cette position : c'est celle qu'on écoute pas, celle qu'on prend pour acquit. Pendant qu'elle cuisine, le monsieur rentre fourbu et se met devant la télévision. Donc elle fait, comme elle travaille, par les temps qui courent, en effet le double service. De ce côté là, elle apparaît comme celle qui a déjà, à l'origine, perdu, c'est la perdante par excellence, et aussi bien la perdue.

Et puis, d'un autre côté, elle apparaît comme la rétive, la rebelle, l'audacieuse, l'intrépide, celle qui n'a pas froid aux yeux, et pour ordonner ce contraste, celle qui n'a plus rien à perdre. Dans la description psychologique, de la position féminine, et aussi bien chez Freud et surtout chez Lacan, on oscille de l'un à l'autre, de la femme comme celle qui a perdu et qui en subit les conséquences, et puis de l'autre côté celle qui n'a plus rien à perdre ; et, autour de la perte, on voit ainsi deux figures contrastées qui se présentent, mais autour du même pivot de la perte, de telle sorte que par rapport à l'homme, si on le prend pour référence, elle apparaît tantôt en deçà et tantôt au-delà, tantôt moins, limitée, restreinte, devant s'abstenir de ce

qui est l'apanage du mâle, et tantôt n'ayant, elle, plus rien à perdre, capable de surclasser, de le laisser sur place pour aller se vouer à un infini devant quoi lui s'essouffle. Et donc, ce contraste s'ordonne à ce pivot de la perte, selon qu'on voit la perte comme ce qu'elle coûte et donc ce qu'elle dévalorise chez le sujet qui la subit ou selon qu'on voit la perte en tant qu'accomplie, sous l'angle où elle libère une audace restreinte au contraire chez l'homme.

À cet égard, cette référence prise au mâle convient à cette position qui consiste à donner la mesure du pas assez comme du trop. Le portrait de l'homme-mesure est également contrasté, parce que d'un côté, on peut le représenter, en effet, comme limité, uniformisé, comme à sa place, ce qui lui donne, sans doute, une sécurité, une stabilité mais en même temps ne lui donne pas de marge, ne lui donne pas d'horizon. C'est ce que le romantisme littéraire a abondamment exploité, le contraste entre la femme comme être des lointains, dont la figure fascinante, paradigmatique reste celle de Madame Bovary, et, de l'autre côté, les hommes sur leurs rails, dans leur routine. D'un côté l'être des lointains, l'être féminin des lointains et de l'autre côté l'être du rail *(rires),* c'est d'ailleurs contemporain de l'apparition de ces machines dont l'efficacité et la puissance sont quand même contraintes par un chemin déjà tracé. Enfin, puisque ça vous amuse, on pourrait inscrire dans cette voie, on pourrait réfléchir, en effet, sur la place des locomotives dans l'imaginaire littéraire et d'ailleurs ce qui viendrait très bien, j'y pense, c'est la *Bête humaine*, de Zola où, justement, on voit le conducteur de la locomotive incarnant la virilité moderne, c'est-à-dire une puissance impressionnante mais évidemment foncièrement routinière, puisque la gloire de la compagnie des chemins de fer, c'est d'arriver à l'heure à l'endroit prévu, déplacé, inquiété par la passion sexuelle que lui inspire l'autre sexe, un être de l'Autre sexe : nous déduisons ici la bête humaine.

Donc, d'un côté, l'homme à sa place et le fait qu'il se déplace avec la locomotive, la fumée, etc., n'enlève rien au fait qu'il reste bien à sa place. Oui ! C'est très riche comme image. J'ai eu l'occasion, la semaine dernière, de voir la belle exposition sur la gare Saint Lazare, dont l'emblème est précisément un tableau très mystérieux de Manet, qui s'appelle *Le Chemin de fer*, parce qu'en effet la gare, la locomotive étaient des objets qui sont devenus fascinant, devenus des objets de l'art, des objets sublimés, à cette date. Au lieu de peindre l'Olympe, peindre la gare Saint Lazare, c'est quand même… il faut le faire ! Je n'y songeais pas en préparant ce cours, mais ça tombe très bien, parce que le profond mystère du tableau *Le Chemin de fer*, c'est qu'on ne voit rien, du chemin de fer, on ne voit pas du tout la locomotive, c'est ça le sel du tableau, c'est qu'on ne voit que la fumée et puis il reste deux êtres de sexe féminin, qui sont les seuls qu'on aperçoit, sur le tableau, d'ailleurs dans des postures très Renaissance en définitive, et on doit pouvoir l'inscrire dans ce que j'évoque ici, que ça les laisse de l'autre côté des grilles qui font le mystère du tableau, puisque la tableau est scandé par les barreaux d'une grille ; de l'autre côté il y a le chemin de fer invisible, qu'on ne peut que soupçonner par la fumée blanche derrière, qui est une sorte de tiers absent, et puis, de l'autre côté, il y a la petite fille et la jeune femme, l'une regardant ce qu'on ne voit pas et l'autre, à l'envers,

regardant les spectateurs. Voilà, c'est cohérent avec ce que je dis, par ailleurs, certainement !

Alors, d'un côté l'homme à sa place, devant la perplexité féminine de ce goût de la locomotive et puis en même temps, ça c'est l'autre côté du portrait, l'homme est celui qui, à l'opposé de l'obstination féminine vers les satisfactions élémentaires, toujours les mêmes, l'homme est celui qui se laisse égarer, par l'idéal. C'est là qu'est le contraste, c'est que l'idéal, la puissance de l'idéal, laisse l'homme s'égarer à condition de s'égarer en groupe, c'est-à-dire si les autres font la même chose, pour l'homme, c'est irrésistible !

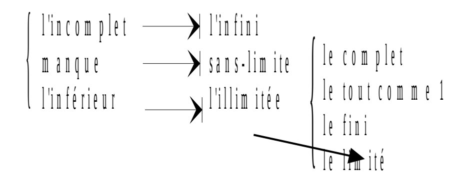
Alors pour se retrouver dans ce micmac psychologique, dans lequel tout de même je mets de l'ordre, je donne des repères. La leçon du répartitoire que je proposais la dernière fois, c'est qu'il faut se référer à la structure. C'est-à-dire qu'il faut référer la psychologie sexuelle si raffinée, précise qu'elle puisse paraître, il faut la référer aux structures de la sexuation, qui sont au-delà de la psychologie, mais qui aussi bien informent la psychologie sexuelle. Ces structures, que Lacan a essayé de formaliser, donnent des formules des deux positions sexuelles en tant qu'elle sont séparées, distinctes : précisément elles ne donnent pas la formule du couple, elles donnent la formule de chaque position en tant que séparée. Si on essaye d'en résumer l'inspiration, qu'est-ce qu'on aperçoit ? On aperçoit que, du côté femme, ce qui se présente sous une face comme l'incomplet - et c'est une version du pas-tout comme je l'ai dit - comme l'ensemble marqué d'un moins, se révèle, dans ces formules, comme l'infini, et que l'incomplet - et on peut dire que c'est ce que Freud commente par excellence - se révèle comme l'infini.

l'incomplet	l'infini

Et il y a, à ~~cet égard~~, comme un effet de trompe-l'œil, ce qui apparaît d'un côté comme manque, se révèle de l'autre comme le sans-limite et ça donne la clef de ces portraits contrastés que j'évoquai.

l'incomplet	l'infini
manque	sans-limite

De telle sorte que, psychologiquement, ce qui peut être présenté comme l'inférieure, présenté comme l'inférieure ? !, ressenti comme l'inférieure, laisse la place à l'illimitée. Côté homme, sans doute il y a le complet, l'être complet, le Tout pris comme Un, le Tout comme Un, mais il se révèle, selon la même logique comme le fini, l'être fini, le limité, c'est-à-dire l'être qui se pose toujours en rapport avec sa limite, tandis que de l'autre côté, on a un être qui n'a pas un rapport essentiel, structural avec la limite.



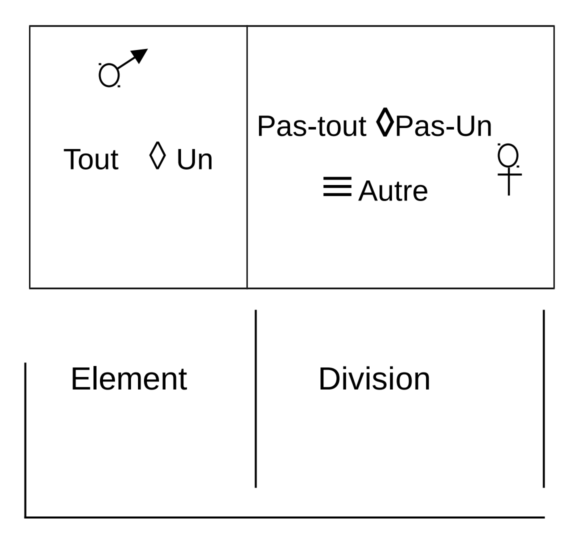
Le rapport de cet être avec la limite est toujours adventice, contingent. C'est d'ailleurs ce que met en valeur Sachs : ça dépend de

la rencontre, ça dépend de l'amour, alors qu'ici le rapport avec la limite est de structure, ici il est d'amour. [1]

Et donc c'est ce qui peut être dégagé d'une façon proprement structurale, en opposant du côté mâle le rapport du Tout avec l'Un.

Tout ◊ Un

Et au fond l'abord, je le répartis, je le monnaye en trois. C'est d'abord, en considérant l'ensemble, un ensemble rassemblant des éléments et qui fait Un. C'est ici que nous représentons la possibilité même de l'universel, à savoir dans un ensemble limité la possibilité de l'énoncé que pour tout élément de cet ensemble quelque chose est vrai. Cela suppose que ici, à ce niveau, l'Un vaut l'Autre et c'est le principe même de la constitution de cet ensemble que Freud prenait comme référence, à savoir l'église ou l'armée, c'est la validité d'un énoncé qui vaut pour tous et qui suppose la réduction de l'Autre à l'Un, à l'Un équivalent.



Cette structure se reporte au niveau de l'élément où chacun se suffit et se suffit d'être comparable et équivalent à l'Autre, et c'est, quand il s'agit de la jouissance par exemple, ce que Lacan commente, en attribuant spécialement au côté mâle la jouissance de l'Un, comme autosuffisante, la jouissance masturbatoire comme index de la position autistique, permise du côté mâle.

Troisièmement cette structure se répercute au niveau de l'exception, dans la mesure où la constitution même de cet ensemble où un énoncé peut valoir pour tous suppose le point d'énonciation extérieur à partir de quoi est saisi cet ensemble fini et c'est ici, par exemple, que se distingue la fonction égarante de l'idéal que j'évoquais tout à l'heure, c'est justement le pour tous, qui conduit à admettre le chef, le pas comme les autres, pas comme tous les autres.

Cette structure se répercute à trois niveaux, au niveau de l'ensemble, au niveau de l'élément et au niveau de l'exception.

Mettons ça du côté que nous avons inscrit homme la dernière fois. Et symétriquement, en réduisant notre répartitoire, nous pouvons inscrire ce qui y répond du côté femme et ce qui y répond c'est le rapport du pas-tout avec le pas-Un, pas-Un que j'écris de façon symétrique au Un que j'ai placé là-bas mais qui est strictement équivalent à l'Autre, si on lui donne la valeur précise que lui confère Lacan dans son séminaire *Encore* page 48 où il formule que « l'Autre ne saurait en aucun cas être pris pour un Un ». C'est ce que je traduis ici en disant pas-Un.

Alors ici, à la place de cet ensemble, nous inscrivons, comme j'ai l'habitude de le faire en pointillés, un schéma qui indique que le pour tous est ici invalide. Le

[1] JAM montre l'un et l'autre côté du schéma qu'il vient de faire.

pas tous veut dire que le pour-tous ici ne vaut pas. On ne peut pas formuler de pour-tous et de façon cohérente, au niveau de l'élément, écrivons cet élément en pointillés lui-même, aucun de ces éléments n'est Un et fait défaut à l'unité.

Ensemble

Autrement dit le pas-tout, qui ici est présenté au niveau de l'ensemble, se reporte au niveau de l'élément pour donner le pas-Un et donc par excellence la division, se reporte au troisième niveau, celui de l'exception, sous la forme de pas d'exception et donc j'écris sous la forme de barre le point d'exception, qui indique d'une façon très simple l'absence d'une limite structurale.

Ça ne veut pas dire qu'il n'y a jamais de limite, ça veut dire que la limite, quand elle advient, et en particulier sous la forme de l'idéal, de la croyance, etc., que cette limite n'advient que dans l'ordre de la contingence et non pas de la structure, c'est-à-dire qu'elle dépend de la rencontre. D'une certaine façon, du fait qu'elle n'est pas structurale comme de l'autre côté, elle a un caractère, entre guillemets, artificiel. En suivant là l'indication clinique de Sachs, la rupture avec l'homme qui apporte l'idéal, la cause, la limite, la rupture avec l'homme introduit une métamorphose, c'est le sujet du côté droit. C'est-à-dire : on ne la reconnaît plus, ça rend compte de ça on ne la reconnaît plus, c'est une autre, comme la Brigitte Bardot de tout à l'heure.

Alors, ce répartitoire biface invite à resituer les termes psychologiques dont nous nous servons. C'est-à-dire que chacun de ces termes, et auxquels nous donnons une validité constante, par erreur, en fait prend une valeur distincte, selon qu'il est situé d'un côté ou de l'autre.

Prenons, par exemple ; la prudence. Bien, la prudence, la vertu de la prudence, selon qu'on la situe du côté gauche ou du côté droit, ça n'est pas la même. La prudence du côté homme, qu'est-ce que c'est ? C'est d'abord de se garder d'affronter l'exception, c'est de se tenir à distance, c'est une prudence qui va avec le respect et qui suppose de connaître sa propre minceur : tu n'es qu'un rouage dans un grand ensemble, et c'est une prudence qui implique le calcul, calculer son rapport exact avec les autres éléments en jeu.

Mais ça peut être aussi, d'ailleurs, la prudence exceptionnelle, la prudence au niveau de l'exception, quand Aristote distingue le prudent merveilleux, celui qui sait toujours ce qu'il faut faire, et, par rapport à quoi il ne reste qu'à consentir. À l'occasion, le prudent par excellence, celui qui sait toujours ce qu'il faut faire, se lamente que les autres ne le sachent pas. C'est, par exemple, les lamentations périodiques qu'on nous rapporte du Général de Gaulle qui rencontrait tous les soirs son même conseiller pour lui dire : « c'est quand même extraordinaire que, parmi les gaullistes, il n'y ait aucun homme d'Etat, je suis le seul (*rires*) ; vous attendez tous que j'ai parlé pour savoir ce qu'il faut faire, c'est un comble ! ». C'est, à l'occasion, vous voyez que là je ne fais pas de

différence, Lacan déplorant qu'on ne le devance pas. Et que font-il les lacaniens, à être derrière ? Voilà les traits de la prudence, quand on la situe du côté mâle.

La prudence côté femme, il me semble qu'elle a un tout autre accent : ça n'est pas un rapport à l'exception, et à la rétorsion qui pourrait venir de l'exception. C'est un rapport à l'abîme, à ce qui se présente comme sans limite. C'est donc une prudence qui est sur le bord du trou, et ça peut être, à l'occasion, une prudence passionnée, qui consiste à conserver le contingent, et non pas la limite structurale, mais préserver, conserver, le contingent, cette existence, l'être qui est là dans sa particularité et qui est seul à pouvoir apporter une régulation à l'ensemble.

On peut prendre d'autres vertus, prenons le risque. Le risque du côté homme, bien sûr ça existe, ça consiste à affronter ce qui se présente ici comme le plus-un de l'exception. Et donc, on ne l'affronte jamais sans crainte et tremblement.

Le risque côté femme, tel que je l'évoquais, il a un autre accent, parce que précisément il n'y a pas de plus-un et c'est donc un risque, quand il est pris, au-delà de la crainte et du tremblement et donc le premier risque est un risque de transgression, alors que l'autre apparaît comme un risque aveugle.

Alors, en même temps, on pourrait continuer avec les autres vertus du catalogue, les autres vertus du traité des vertus et s'apercevoir de l'accent différent de chacune des vertus classiques, la charité, l'espérance, etc., l'accent spécial que ces vertus prennent, selon qu'elles sont placées d'un côté ou de l'autre du tableau, au point que ça puisse paraître une homonymie d'appeler ça de la même façon.

La structure, les structures de la sexuation, telles qu'elles ont été disposées par Lacan, ont été faites spécialement pour permettre d'articuler la jouissance propre à chaque sexe. C'est-à-dire, comme j'essayais de le montrer pour les vertus, indiquer la forme différente que la jouissance reçoit d'être logée dans l'une ou l'autre de ces structures, et en particulier, comme on l'obtient immédiatement à partir de ce schéma, que du côté mâle la jouissance est essentiellement finie, qu'elle est localisable, c'est ce que Lacan désigne comme la jouissance phallique, celle qu'on peut compter, celle qui se présente sous une forme suffisamment élémentaire pour être énumérable, et de l'autre côté, comme jouissance infinie, au moins au sens d'être non localisable.

Cette répartition des jouissances, et qui recouvre l'expérience même du corps, ces deux formes de jouissance rendent compte aussi bien des deux formes de l'amour distinguées par Lacan, et je crois que quand on parle ici des deux formes de l'amour, il faut entendre là, derrière ce mot d'amour, le *liebe* freudien, c'est-à-dire amour désir et jouissance en un seul mot, les deux formes que Lacan distinguent comme la forme fétichiste et la forme érotomaniaque.

Deux formes, il dit ça dans les années soixante, dans son texte préparatoire à un « Congrès sur la sexualité féminine », ce qu'il appelle ici des formes sont strictement dépendantes de la structure.

Ces deux formes, qu'est ce qu'elles indiquent ? Elles indiquent ce que, selon chacune de ces deux structures, un sexe va chercher chez l'autre, c'est-à-dire la forme qui s'impose à son objet, comme je l'ai indiqué la dernière fois.

Et donc deux objets, l'objet fétiche et l'objet érotomaniaque. L'objet

fétiche, si on l'inscrit du côté gauche, comme il convient, se caractérise par le fait d'être un élément, et qu'il est susceptible de se retrouver comme Un dans les divers partenaires. Dire qu'il est susceptible de se retrouver comme Un veut dire que précisément il n'est pas l'Autre. Et ce qui, à cet égard, distingue la forme fétichiste, disons-le très simplement, et c'est ce qui déjà dans le Lacan de 1960 annonce son développement du séminaire *Encore,* c'est un objet qui se satisfait du court-circuit de la parole. L'objet fétiche, c'est par excellence l'objet qui ne parle pas, c'est l'objet inerte, c'est l'objet en effet objectifié, objectalisé si on peut dire, et cohérent avec une exigence de jouissance qui admet que la parole reste hors jeu et c'est en cela que ce qui se rencontre dans l'homosexualité masculine ne fait que pousser à la limite cette forme de l'objet fétiche. C'est, en effet, un trait tout à fait distingué dans les pratiques de l'homosexualité masculine que l'accord de jouissance, l'accord pour la jouissance puisse se faire par un échange de signes qui court-circuite tout à fait le blablabla de l'amour, et donc par une reconnaissance en quelque sorte, muette, et qui donne au réseau ces airs de confrérie, de confraternité conspiratrice qu'on a abondamment développés, et qui sont cliniquement fondés, précisément, dans cette reconnaissance de signal entre les partenaires.

On peut, exactement, faire l'amour sans parler, et ce versant est dans la ligne de l'objet fétiche.

Alors l'hétérosexuel, l'homme hétérosexuel, il cause. Il cause parce qu'il est obligé (*rires*), il cause parce que de l'autre côté, ce qu'on exige, c'est l'objet érotomaniaque. L'objet érotomaniaque du désir de la femme, c'est un objet qui, au contraire, a la forme de l'Autre, avec un grand A. C'est-à-dire, précisément, qui a cette forme-ci, c'est-à-dire la forme de l'Autre barré, tandis que, disons l'objet fétiche, nous le représenterons par petit a.

D'emblée, dans son élaboration, Lacan a privilégié le rapport du désir de la femme avec ce A barré, avec l'objet érotomaniaque, avec l'Autre qui n'est pas Un, et qui est essentiellement l'Autre qui parle. Et c'est pourquoi, d'ailleurs, dans son séminaire *Encore*, dans ce fil, il introduit la lettre d'amour qui nous représente cette exigence qui vient du côté droit du tableau, l'exigence que l'objet soit un Autre qui parle.

Et, c'est ainsi que ce que dit l'Autre est, du côté femme, aussi bien une exigence concernant l'objet, qu'une plainte à l'occasion concernant ce que l'Autre dit. Du côté homme aussi il peut y avoir des plaintes concernant ce que l'Autre dit mais, en général, c'est qu'il dit trop, ou qu'il exige qu'on dise trop. C'est-à-dire que l'objet petit *a,* ici, conditionne, en quelque sorte, une érotique du silence : ça serait aussi bien si ça versait dans le silence, alors que de l'autre côté, du côté où vaut l'objet érotomaniaque, la parole de l'Autre est un élément intrinsèque de la jouissance. Et c'est ainsi même qu'il pourrait sembler que l'homme aura la jouissance et que la femme aura l'amour, et c'est un peu ce qui est impliqué dans cette différence entre l'objet fétiche et l'objet érotomaniaque. Il vaut mieux dire que, du côté femme, l'amour est tissé dans la jouissance, qu'il en est en quelque sorte indissociable.

Cette construction est cohérente avec la notion qui met en question la validité de la formule du fantasme pour les deux sexes. Et bien entendu dans l'élaboration qui est concentrée dans son graphe,

écrit S barré poinçon de petit *a,* pour les deux sexes.

Dans son schéma à lui, non pas de l'appareil psychique mais du rapport à l'Autre, il inscrit cette formule comme unisexe. Mais, il se trouve, si elle est répartie selon les sexes, alors il faut dire qu'elle vaut spécialement pour l'homme, tandis que du côté femme, il convient de substituer à ce petit *a,* fétiche et muet, le A barré, cet Autre du désir, qui a à parler pour que le sujet y reconnaisse son objet et cette répartition sexuée, est aussi bien celle qui répartit le symptôme, bien entendu, qui, à un certain niveau, vaut pour les deux sexes, qui répartit le symptôme du côté homme et le ravage du côté femme.

C'est pourquoi Lacan peut écrire dans son séminaire *Encore*, page 58, que du côté mâle, l'objet petit *a* joue le rôle de ce qui vient à la place du partenaire manquant, et donc, en disant ça, il restreint la validité de la formule du fantasme, spécialement du côté mâle et il se donne pour objectif d'élaborer ce qui y répond du côté femme. Du côté mâle, ce que ça écrit, c'est l'horizon de la jouissance silencieuse.

L'élaboration de la jouissance féminine repose sur quel binaire ? D'abord, sur la différence, comme on sait, entre la jouissance phallique et la jouissance supplémentaire, Lacan de dire : mais cette jouissance supplémentaire c'est celle qui est propre à la femme, c'est celle dont elle nous dit rien etc.

Mais de quoi s'aperçoit-on si on suit son élaboration ? C'est que cette jouissance supplémentaire, qu'ici on a écrit A barré, elle a deux faces. C'est d'un côté, la jouissance du corps, en tant qu'elle n'est pas limitée à l'organe phallique, et donc c'est une jouissance qui déborde la jouissance localisée de l'organe phallique. Mais deuxièmement, et bien que Lacan ne l'écrive pas en toutes lettres, mais tout converge de ce qu'il énonce, tout converge-là, c'est que c'est, deuxièmement, la jouissance de la parole. Ce que nous avons suivi à un moment cette année, après Pierre-Gilles Gueguen, du chapitre V du séminaire *Encore* sur « L'autre satisfaction », l'autre satisfaction, la satisfaction du blablabla, la thèse de Lacan, c'est que la jouissance de la parole, qui est évidemment là dans le signifiant comme tel, est spécialement cette jouissance féminine supplémentaire. C'est-à-dire c'est exactement la jouissance érotomaniaque, au sens où c'est une jouissance qui nécessite que son objet parle et c'est en cela que c'est une jouissance qui nécessite qu'on en passe par l'amour, alors que la jouissance côté mâle ne nécessite pas qu'on en passe par l'amour, elle ne nécessite pas la jouissance de la parole, ce que tout démontre, que ce soit la place de la prostituée, comme la place du contact homosexuel silencieux.

L'objet fétiche ne nécessite pas la présence de l'amour, alors que, du côté femme, il faut en passer par l'amour, en tant que l'amour parle, que l'amour n'est pas pensable sans la parole. En même temps, précisément en raison de sa forme A barré, c'est une jouissance dont il n'y a pas savoir, une jouissance dont on ne peut rien dire, qui est marquée du sceau de l'ignorance.

Cette formule S barré poinçon grand A barré, indique la valeur à donner à la liaison entre l'amour et la supposition de savoir. Lacan disait : c'est à celui à qui on suppose le savoir, c'est vers celui-là qu'on dirige l'amour, mais précisément, c'est dans la mesure où ce savoir n'est que supposé, dans la mesure où il ne peut s'expliciter, s'expliquer et s'exposer.

Et donc ici, c'est précisément un indice d'ignorance qui est l'équivalent, le représentant de la supposition de savoir, d'un savoir qui reste indéfiniment supposé.

Et donc nous disons l'amour, mais l'amour du côté gauche apparaît toujours comme un supplément de petit *a,* à l'occasion comme un semblant qui voile le petit *a,* alors que l'amour du côté droit a une tout autre valeur, l'amour côté femme est vraiment une composante de l'objet érotomaniaque lui-même.

Voilà. Et bien il faut que je vous donne rendez-vous maintenant, je le regrette, au 29 avril, j'espère que vous n'aurez pas tout oublié jusque-là.

Fin du *Cours* de Jacques-Alain Miller du 01 avril 1998

Le partenaire-symptôme
(Quatorzième séance du Cours)

XV – 29 avril 1998

Je reviens du Brésil où je vais d'ordinaire une fois par an pour les Journées de l'École brésilienne du Champ Freudien. Et j'ai pris l'habitude de vous donner un écho de ce que j'y dis.

Ce n'est pas la même atmosphère. En effet ce voyage, institutionnel, se place durant les vacances de Pâques et me donne l'occasion de faire une scansion dans ce que je poursuis ici. D'un côté, je vois le paysage de ce que j'ai parcouru et, en même temps, pour boucler un ensemble de trois conférences, je prends un angle un peu déplacé par rapport à celui ou ceux que j'ai adopté précédemment. Si vous vous en souvenez, l'an dernier, je vous avais apporté, au retour, « *le Symptôme et la comète* », qui était la première des trois conférences du Séminaire que j'avais tenu à Sao Paulo. J'avais donné, comme je pouvais, disons un nouvel éclairage au symptôme qui parle, pas simplement le symptôme qui se déchiffre, qui se lit mais, à proprement parlé, le symptôme qui parle. Cette année, j'essayerai de vous donner un écho de l'ensemble des trois conférences, en les ramassant, que j'ai faites à Salvador de Bahia.

En 97, le thème de ces Journées c'était « L*es nouveaux symptômes, les symptômes contemporains* » et, pour cela, j'avais choisi, avec les responsables de cette École, le thème de cette année, recentré sur la cure psychanalytique, pour ne pas s'étourdir du malaise contemporain de la civilisation, mais revenir l'année suivante au sol, aux fondements de la pratique analytique, de la cure psychanalytique. Et le thème de ces Journées, pour le dire en brésilien, était *« Rumo a amago* », qui veut dire quelque chose comme « *Mouvement vers le coeur de la cure psychanalytique* ». *Amago*, qui est un mot que nous avons cherché ensemble, que j'ai fais accoucher à nos collègues brésiliens, a des résonances forte dans la langue.

Il fallait déjà, il y a un an, que je donne le titre de mon séminaire, ça m'est toujours difficile de donner un titre un an à l'avance, j'aimerais pouvoir le donner sur le moment même, enfin comme il y a des programmes, qu'il faut les imprimer, j'avais donné un titre avec lequel il faut que je vive ensuite, l'année suivante. Donc j'avais donné, un an à l'avance, le titre pour mon séminaire de *L'os d'une cure.*

Et, dans la première partie, il a fallu que j'explique *l'os d'une cure*. *L'os*, vous, vous comprenez, vous de langue française, vous comprenez ce qu'est *l'os*, vous savez ce que je veux dire en français « *il y a un os* ». Simplement ça ne se dit pas en brésilien, et donc il a fallu que je cherche un équivalent brésilien de « il y a un os ». Je l'ai trouvé cet équivalent, dans un poème brésilien, qu'a bien voulu me fournir l'ingéniosité de mon collègue et ami Jorge Forbes, qui me l'a apporté. Cet apport inattendu m'a inspiré un commentaire du poème, qui a occupé environ la moitié, ou le tiers de ma première conférence, un commentaire, l'esquisse d'un commentaire, sémiologique, phénoménologique, néo-heideggerien, tout ça est différent n'est-ce pas, ce sont des tonalités un peu différentes et, finalement, qui tendaient la main vers le sujet de l'os d'une cure.

Donc quand on dit en français « *il y a un os* », ça veut dire il y a un obstacle, il y a une difficulté. On peut dire, par exemple, comme le relève *Le Robert,* « *je croyais que cela marcherait tout seul mais voilà il y a un os* ». Or cette expression, je l'ai dit, n'est pas d'usage en brésilien. L'os brésilien n'est pas l'os français. L'os en brésilien n'est pas doté de la valeur sémantique supplémentaire qui, en français, dans certains contextes, peut en faire le signifiant de l'obstacle. Et, peut-être l'équivalent en brésilien est-il « *il y a une pierre* ». C'est en tout cas ce qui se rencontre dans un poème de Carlos Drumont de Andrade qui s'appelle « *Au milieu du chemin* » et qui est extrait d'un ensemble de textes dont le titre est, si je le traduis en français, «*Tentative d'exploration et d'interprétation de l'être dans le monde* ». C'est un titre, au fond, d'orientation phénoménologique.

Alors, je n'ai pas commenté tout le poème mais ses quatre premiers vers. Et comme mon brésilien n'est pas tout à fait ce qu'il devrait être, encore que... à Bahia je l'ai lu en brésilien, quand même ; ils ont compris, ils ont compris surtout parce que le poème est très connu. Et comme je ne voudrais pas massacrer ces quatre vers en vous les lisant j'ai, juste à l'ouverture de cette séance, prié mon ami et collègue Paolo Siqueira, qui est Français et qui est aussi Brésilien, de bien vouloir

venir ici pour lire ces quatre vers, en brésilien, comme il faut, pour autant que son accent ne soit pas gâché par son français. Donc Paolo..

Paolo Siquiera : - Bien. Donc, en portugais ce poème s'appelle « *No meio do caminho »,* c'est-à-dire « Au milieu du chemin » et effectivement c'est un poème qui a fait beaucoup parler, beaucoup jaser, c'était une sorte de scandale parce que ce poète, par ailleurs très complexe, vous verrez, fait son poème d'une façon très simple, par la répétition réitérative du mot *pierre* en brésilien. Donc les quatre premiers vers c'est :

No meio do caminho tinha uma pedra
Tinha uma pedra no meio do caminho
Tinha uma pedra
No meio do caminho tinha uma pedra

Jacques-Alain Miller : - Je crois que je l'ai entendu dire là-bas parfois accentué un peu différemment. Il y a plusieurs accents au Brésil, et peut-être que c'est l'accent de Recife, enfin il y a encore une grande diversité d'accents au Brésil, c'était plus fermé dans les sons, bon. Merci en tout cas.

Pour être bien sûr que nous nous entendons, je vais écrire au tableau, j'ai peu à écrire, le premier vers c'est *No meio do caminho tinha uma pedra,* là vraiment la solidarité des langues latines apparaît, donc *Au milieu du chemin il y avait une pierre,* le second vers, donc appelons ce segment-ci A et celui-ci B, le second vers c'est B-A, le troisième vers c'est B, et le quatrième répète le premier (A-B).

A
1 2 1 3
No meio do cominho

B
Tinha Uma pedra

Si on voulait pratiquer une analyse de type phonologique ou phonétique, évidemment, on mettrait l'accent sur, est-ce que vous comptez Paolo, vous comptez *No meio* pour trois syllabes ou pour, est-ce que *meio, meio* est-ce que c'est 3 ou est-ce que c'est 2 ?, c'est 2 ou c'est 3 ?, *meio* c'est 2, donc on organiserait ça ainsi, n'est-ce pas et donc on constaterait qu'en effet nous avons ce premier bloc, le second avec le *do* qui est justement au milieu du syntagme, et puis nous avons aussi 2, 2, 2, et les « os » qui scandent le syntagme « a » ont pour répondant les « as » qui scandent le syntagme b. Alors, cela dit, pour aller vite.

Alors depuis que l'on m'avait communiqué ce poème, ces vers tournaient dans ma tête, dans leur simplicité, et c'est tout de même pour m'en libérer, me libérer de la légère obsession qu'ils peuvent susciter, que j'ai décidé à Bahia de les commenter et en y trouvant une allégorie de ce dont il s'agit dans l'os d'une cure. Ça m'a conduit à formuler ce qu'après tout, tout poème digne de ce nom doit susciter comme ce poème dit bien ce qu'il veut dire. Je dois dire que je me suis amusé à indiquer qu'on pourrait écrire des kilomètres de commentaires sur ce poème élémentaire.

Il dit bien ce qu'il veut dire en répétant, comme l'a signalé Paolo. *Tinha uma pedra* est quatre fois répété en quatre vers et *No meio do caminho* est répété trois fois. Autrement dit cette répétition est justement faite pour rendre sensible l'obstacle que représente la pierre. L'insistance répétitive manifeste la présence de la pierre dans son caractère incontournable au milieu du chemin. D'ailleurs, si j'y pense maintenant, oui, je vais rallonger ma conférence, de Bahia, ce poème brésilien a un petit air *d'Aiku* japonais. Simplement *l'Aiku* japonais ne spécule par sur la répétition, *l'Aiku* japonais dit la chose à peine une fois, ou même la moitié d'une fois.

Alors comment est-ce qu'on pourrait transformer le poème brésilien répétitif en *Aiku* japonais ?

Il faudrait, à mon avis il faudrait même enlever le verbe et il faudrait dire : *Au milieu du chemin une pierre,* ça c'est japonais, mais l' *Aiku,* justement, qui ne prend pas la

répétition, il ajoute toujours un petit élément supplémentaire un peu divergent et on peut dire même hétérogène à la première notation qu'il propose.

Qu'est-ce que ça pourrait être ? *Au milieu du chemin une pierre, un nuage passe,* fin du *Aiku.* Ça ne va pas tout à fait bien parce qu'on voit trop la paire signifiante que fait la pierre qui reste et le nuage qui passe, c'est occidental ça. Oui, donc si on met l'air ou l'eau, par rapport à la pierre on n'arrivera pas à faire l'effet japonais. Ah ! je vois Jean-Louis Gault qui sait le japonais, est-ce que, vous me suivez ? (oui), bon, alors peut-être il faudrait, pour ne pas avoir un couple de substances, un couple des matières, par rapport à la pierre là qui impose déjà son poids, il faudrait peut-être introduire du vivant finalement, du genre - c'est ce qui vient plus loin d'ailleurs dans le poème : - Au *milieu du chemin une pierre, j'ai les yeux fatigués!,* quelque chose comme ça, ou alors : *Un papillon bat des ailes.*

Enfin, réfléchissons jusqu'à la prochaine fois à la transformation japonaise de ce poème, tandis que celui-ci spécule sur la répétition signifiante. Si le langage servait seulement à exprimer une signification, il suffi rait de le dire une seule fois « *Au milieu du chemin il y avait une pierre*. » Ce serait alors une constatation, et pour le dire de façon un peu plus pédante, ce serait un énoncé dénotatif, signalant l'existence d'une pierre au milieu du chemin, ce qui n'est pas d'un intérêt bouleversant dans l'histoire universelle. Mais, la répétition signifiante, quatre fois, trois fois, avec variation positionnelle, en particulier inversion, on pourrait même dire conquaison, se présente seulement le syntagme « B », donc variation syntaxique, cette répétition signifiante, en elle-même, enrichit la signification.

Et même elle l'alourdit de tout le poids de la pierre dont il s'agit. Cette répétition élève cette pierre au rang de l'obstacle fondamental qui m'empêche de poursuivre le chemin que j'ai entrepris de parcourir, qui entrave mon intention, qui bloque mon mouvement, et qui m'oblige à répéter l'énoncé de l'évidence.

Cette évidence s'impose à moi, de telle sorte que j'en suis réduit à psalmodier mon malheur, le malheur de ce que je rencontre sur mon chemin. En faisant ce commentaire, j'ai dis je, j'ai dis mon chemin, mais les premiers vers de ce poème, ces quatre vers, ne disent pas je, ne parlent pas de mon chemin. Ils énoncent précisément d'une façon tout à fait impersonnelle, le chemin d'une pierre. Ils énoncent le fait pur qu'il y avait une pierre au milieu du chemin. Mais la répétition signifiante est justement ce qui appelle, ce qui convoque le sujet à venir se placer là sur ce chemin comme son chemin, et à être affecté de cette pierre comme d'un obstacle à sa progression sur le chemin, un obstacle infranchissable qui oblige le sujet de l'énonciation à répéter, de façon inconsolable, qu'il y avait cette pierre, à répéter l'évidence de cette présence à quoi on ne peut rien changer.

Et donc j'ai dis à Bahia que c'était de ça que j'entendais parler, de la pierre qu'il y a au milieu du chemin d'une analyse, et qui oblige celui qui parcourt ce chemin à une répétition inconsolable. Voilà la question que je voulais examiner, quel est cet obstacle ? Peut-on le franchir ? Et comment ?

Alors, introduisons un petit peu de dialectique dans le commentaire de ce poème. C'est parce qu'il y a l'obstacle qu'il y a la répétition, mais c'est parce qu'il y a la répétition que se perçoit, s'isole l'obstacle. Il y avait une pierre sur le chemin, mais elle n'est un obstacle que parce que je me suis mis en chemin. Et c'est d'ailleurs pourquoi elle se rencontre, comme dit le poème, au milieu du chemin. Parce que, quant à elle, la pierre, elle est où elle est. Elle occupe son lieu, ce lieu, d'ailleurs, est le sien, du seul fait qu'elle l'occupe, et elle l'occupe sans intention, cette pierre, son lieu. C'est comme la rose d'Angelius Silesius, la pierre de Carlos Drumont de Andrade est comme la rose d'Angelius Silesius, elle est sans pourquoi. Elle n'est pas là où elle est pour me gêner, m'embarrasser, m'arrêter, mais elle me gêne, m'embarrasse et m'arrête, parce que je me suis mis en chemin, parce que je suis au milieu du chemin, parce que j'ai donc instauré dans le monde où il y avait cette pierre un chemin qui rencontre cette pierre, comme la pierre qui m'arrête sur mon chemin.

Dialectique ici, si c'est senti comme un obstacle, c'est parce que je me suis mis en chemin. Cette pierre, je ne l'ai pas créée. Cette pierre existe et c'est pourquoi le poème dit : il y avait, il y avait déjà, là, la pierre. Mais c'est de mon fait, c'est à cause de moi, qu'une pierre qu'il y avait dans le monde, devient cette pierre là, que je rencontre au milieu du chemin. Et là, dans sa simplicité, dans sa pureté, ce poème fait voir la différence qu'il y a entre une pierre et un chemin. Le

chemin n'existe pas dans le monde comme existe cette pierre. Le chemin n'existe que parce que je me suis mis en chemin. Le chemin existe à cause de moi, tandis que la pierre n'existe pas à cause de moi, mais elle devient un obstacle à cause du chemin que j'introduis dans le monde.

Et c'est peut-être le secret de ces vers simples, sublimes et mystérieux, c'est que le chemin crée la pierre qui se rencontre en son milieu. Ce milieu n'est pas une moitié géométrique, ce n'est pas le lieu d'un segment allant de A à B, et ici on dirait la pierre est là, parce que ce segment est égal à celui ci.

A B

Pierre

Le milieu dont il s'agit n'est pas un milieu géométrique. Milieu, dans le contexte de ce poème, veut dire que la pierre se rencontre sur le chemin, et ce milieu peut être au début comme à la fin. Le poème dit exactement la connexion du chemin et de la pierre. Il n'y a pas l'obstacle de la pierre s'il n'y a pas le chemin, mais il n'y a sans doute pas de chemin sans pierre. S'il n'y avait pas eu une pierre au milieu du chemin, pour m'arrêter, pour m'obliger à la voir, pour me contraindre à la dire et à répéter ce que je vois de mes yeux fatigués. S'il n'y avait pas donc la pierre sur le chemin, est-ce que je saurais même que je suis en chemin ? C'est donc par le chemin qu'il y a la pierre, mais c'est par la pierre qu'il y a le chemin, le chemin où je suis arrêté.

Encore un pas de plus. Cette pierre, le poème nous l'évoque comme un bloc de matière, solide et pondéreuse. Une pierre, c'est plus qu'un cailloux mais moins qu'une montagne. Un cailloux, on l'écarterait du chemin d'un coup de pied négligeant. La masse d'une montagne écraserait le chemin, et d'ailleurs, sur la montagne, se traceraient d'autres chemins. Ni cailloux, ni montagne, c'est une pierre, un morceau de la terre, du sol même que je parcours, un morceau détaché, soulevé contre moi, comme pour dire non à mon avancée.

Ah ! Vous n'êtes pas habitués à ce que je prenne ce ton là, hein je vois. C'étaient les circonstances, le fait que le poème venait de m'arriver. Mais nous allons arriver sur notre chemin, à nos solides mathèmes, et... La pierre et le chemin, tous les deux supposent la terre, mais le chemin c'est la terre qui dit oui, et la pierre, c'est la terre qui non. Mais la pierre et le chemin tous les deux, c'est la terre qui parle. Si c'est ici un poème, ce n'est pas parce qu'un sujet parle, qui dirait ce qu'il veut, c'est parce que la terre elle-même parle. Ça c'est néo-heideggérien ! C'est parce que la terre elle-même parle et que le poète lui prête sa voix et chante : *Au milieu du chemin il y avait une pierre.*

Mais si la terre parle, bien sûr, c'est qu'au milieu de la terre - pas le milieu géométrique, le milieu dans le sens que nous avons dégagé - si la terre parle, c'est qu'au milieu de la terre il y a un être parlant, qui se met en chemin, et qui rencontre une pierre. Non il n'y aurait pas de chemin et il n'y aurait pas de pierre, s'il n'y avait pas l'être parlant par qui la terre parle.

Qu'est ce que le chemin de l'être parlant ? L'être parlant a beaucoup de chemins, il va, il vient, il s'affaire, il ne reste pas en place, ça c'était pour moi quand j'étais à Bahia. Il est chez lui, il va à son travail, il revient, il visite ses amis, il part en vacances, il va à un congrès, beaucoup de chemins, innombrables chemins. Mais tout être parlant a un chemin plus essentiel, un chemin unique qu'il parcourt tant qu'il demeure un être parlant, et c'est le chemin de sa parole.

Là, c'est un peu prédicateur. C'est un chemin qui lui reste invisible, inconnu, et c'est aussi la pierre de ce chemin. C'est seulement dans ce qui s'appelle la cure analytique qu'il s'aperçoit qu'il est en route sur le chemin de sa parole et que, sur ce chemin, il y a une pierre. La cure analytique c'est l'expérience de ce que c'est que d'être dans la parole. Carlos Drumond de Andrade place son oeuvre poétique sous le titre *Tentative d'exploration et d'interprétation de l'être dans le monde.* Eh bien disons que la psychanalyse est une tentative d'exploration et d'interprétation de l'être dans la parole. Le chemin est le chemin de la parole, et la pierre est aussi la pierre de la parole.

A M " M' M B

Disons qu'avec ces fortes pensées se termine la première partie de ce que j'ai amené comme introduction à Bahia. Évidemment, ça avait une autre résonance pour eux puisque ce poème est connu de tout le monde, comme l'a rappelé Paolo, et que c'était en même temps, de ma part, un hommage à la littérature brésilienne au moment où, parfois, des sensibilités sont froissées dans le rapport des cultures et des langues.

Alors maintenant, deuxième partie, une transition vers ce dont il s'agit, vers le coeur de l'affaire. Et il est possible de démontrer que dès qu'on introduit le signifiant dans le monde, sur le chemin, la difficulté, l'obstacle, la pierre, s'introduit en même temps. C'est la démonstration de Zénon d'Elée, c'est la pierre de Zénon, celle qui empêche tout être qui se meut d'arriver à son but et même de quitter son point de départ.

Le raisonnement de Zénon, c'est que pour aller de A à B, il faut d'abord aller, jusqu'au milieu, entre A et B, donc il reste à parcourir M-B, pour cela il faut d'abord aller au milieu entre M et B, à savoir M' (prime), et puis il faut encore aller au milieu de M' (prime)-B, M"(seconde), et ainsi de suite de telle sorte qu'on restera toujours séparé de B par une moitié, si petite, si minuscule, si infinitésimale qu'elle soit. A, le mobile, sera toujours séparé de B par une moitié inextinguible et définitive, qui pourra devenir imperceptible, mais sera toujours là.

Et, bien, entendu on peut faire le raisonnement dans l'autre sens, à savoir pour arriver jusqu'à M il faut d'abord avoir parcouru la moitié de (AM) et pour arriver, ici, il faut encore avoir parcouru la moitié, de telle sorte qu'on ne pourra jamais s'éloigner de A, de plus qu'une moitié du chemin.

A M M" B

Et finalement, on ne pourra pas bouger. Et ne croyez pas que on ait surmonté le paradoxe de Zénon. Bien sûr, au cours de l'histoire, il y a eu des centaines de solutions philosophiques, mathématiques, logiques. Mais aucune de ces solutions ne surclasse le paradoxe qui est ici incarné et qui montre en quoi le signifiant, la ligne, la césure du milieu rend le mouvement impossible. C'est une façon de comprendre en quoi le signifiant introduit la mort, et rend le monde mort.

Le mouvement, la vie, n'est concevable que si on ajoute à la division signifiante un élément supplémentaire, indivisible, ce que Lacan appelle petit a et qui est ce qui nous permet d'écrire ce par quoi nous écrivons cette moitié, comme telle.

Petit *a*, c'est la pierre, aussi bien qu'il y a sur tout chemin de parole. Et disons que c'est ça, l'os d'une cure. L'os, c'est une sorte de pierre, c'est de la biologie délirante, excusez moi. L'os, c'est une sorte de pierre qui est dans le corps. De cet os d'ailleurs on peut faire tout le squelette, le corps, la peau, sous la peau la chair, enveloppent cette pierre osseuse du squelette. Lorsque le corps devient dépouille, on le place, depuis l'origine des temps, dans la pierre. Ce sont les cavernes, où on découvre les sépultures, ou sous une pierre, mais il y a bien quelque affinité du corps et de la pierre quand le corps lui même devient, se réduit, tend à se réduire à l'os. C'est ce qu'on appelle le chemin de toute chair, ainsi va toute chair, elle va vers l'os, elle va vers la pierre.

Et même, c'est ce qui a conduit à penser que l'os d'une cure analytique, ce serait la mort. Pensons à la série d'illustration de Holbein, où la mort est représentée sous la forme d'un squelette assez guilleret, avec un petit vêtement qui laisse paraître la splendeur du squelette et cet aimable personnage vient tirer par la manche les vivants qui sont affairés à leurs occupations pour les appeler et leur rappeler que la vérité dernière c'est la mort et que tous les objets de leurs intérêts, toutes leurs occupations, tous leurs investissements, comme nous disons dans la langue de Freud, ne sont que des illusions, ne font que voiler la réalité dernière qui est celle de la mort.

Et donc Holbein, éminente référence de Lacan, et qui résume ici l'esprit dit de la Renaissance, dans ce contexte la mort paraît comme fonction de la vérité, et c'est une fonction traditionnelle de la mort que d'être fonction de la vérité.

Je me suis moqué tout à l'heure de mon ton de prédicateur, c'est ça qu'il y a au fond de la prédication, du prêche, catholique, qui est classique - aujourd'hui je ne sais

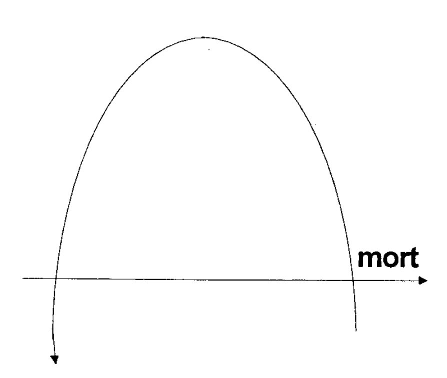
pas trop - qui est de pointer que la vérité est dans la mort, puis, bien entendu, dans la renaissance.

Et, en quelque sorte, au milieu du chemin il y avait la mort, au milieu du chemin il y avait déjà la pierre qui t'ensevelis. Et c'est précisément parce que la mort, comme le dit La Rochefoucault, citation que Lacan répète, ne peut se regarder fixement, que sa représentation a si souvent tenté les artistes de la Renaissance, de l'âge classique, et même sous la forme de l'os, précisément. Pensons aux tableaux des *Ambassadeurs* du même Holbein, où la mort est ici le crâne déformé par l'anamorphose et paraissant d'ailleurs, comme le signale Lacan, un os de seiche, cet os de seiche sur quoi l'oiseau aiguise son bec. Et comme vous savez sur ce tableau sont rassemblés tous les prestiges du savoir, tous les investissements de savoirs comme autant de vanités au regard de la mort qui fait intrusion comme si elle venait d'une autre dimension.

J'en ai fait une fois d'ailleurs l'emblème même de la passe, disant que cette anamorphose est ce qu'on regarde, ce qu'on voit, on voit le crâne surgir de cette anamorphose quand on quitte la pièce et qu'on jette un dernier regard en arrière sur le tableau. Je disais : la passe, c'est ce dernier regard qu'on jette sur le tableau, précisément, de ce qu'on a été dans son analyse.

Donc la mort est ici l'incarnation de la vérité. Elle est ce qu'il y a sous les images, sous les prestiges, sous toutes les fascinations. Elle est la vérité immobile et dure, sous le mouvement des illusions, des tromperies. Pour parodier la phrase célèbre de Lacan, je dirai, pour résumer cela : moi, la vérité je suis la mort.

Et Lacan, comme je dis le premier Lacan, a en effet fait de la mort l'os d'une cure en théorisant la fin d'une analyse comme l'assomption de la mort. Comme si, là enfin, la mort se pouvait regarder fixement. Et comme si ce qu'introduisait la fin de l'analyse était une émancipation de la mort, en tant que autre façon de vivre la vie.



Vivre sa vie à partir de la mort, anticiper la mort, et dès lors, vivre sa vie dans l'anticipation lucide de la mort. Cette anticipation par exemple, enfin, authentique dont il disait l'obsessionnel incapable, et que la fin de l'analyse pour lui, était précisément d'anticiper, ce qui suppose... S'il y a ce défaut d'anticipation, c'est dans la mesure où il s'expérimenterait comme déjà mort. Mais s'expérimenter comme déjà mort, est une façon de voiler l'anticipation de la mort qu'il va y avoir, qu'il y a déjà au milieu de son chemin. Je crois que l'obsessionnel se croit la pierre et donc c'est le roi du chemin, jusqu'à ce qu'il se rende compte que pas du tout, quoiqu'il en ait, il est sur le chemin, et qu'il y avait la pierre. Donc, on suppose qu'il se désidentifie de la pierre, de la mort qui est déjà là pour lui.

Mais, pour Lacan, ça demandait précisément de franchir le plan de l'imaginaire, c'est-à-dire de passer de M à S barré et l'assomption de la mort, c'est se réaliser comme sujet du signifiant c'est-à-dire, à ce niveau là au moins, comme déjà mort,

Et donc, c'est la leçon, mais c'est aussi la vieille leçon de toujours. Tout ce qui fait ton plaisir, tout ce qui t'enchante, est destiné à n'être rien. Il a fallu que je communique aux Brésiliens, ce qu'a pu être le grand genre de l'oraison funèbre, la place que ça tient dans notre culture classique, leur donner un écho de ce que pouvait être le discours de Bossuet, à Bahia, le discours de Bossuet, au milieu de la cour du Roi Soleil, rassemblée, saluant les puissances de la terre pour leur dire : *« Vous n'êtes rien ! !, Vous êtes destinés à finir dans le trou ! !,* (Jacques-Alain Miller tapant dans ses mains). Génial ! Heureusement on mourrait assez souvent pour l'entendre, et

le roi, le grand roi courbait la tête devant la puissance de cette voix, mobilisant justement tous les prestiges du signifiant pour dire - pas grand chose - pour dire vraiment pas plus du point de vue du contenu qu'il n"y a dans ces quatre vers. Il leur disait « Au milieu du chemin il y avait la mort, il y avait la mort au milieu du chemin ». Simplement il le disait de façon superbe, et il mobilisait précisément toutes les splendeurs du signifiant autour de ce déchet, que tu vas devenir toi aussi, grand roi. Et donc, la mort était là, enchâssée dans un magnifique mouvement de parole et célébrée comme le moment essentiel de la vie. C'est très fort !

Je relis certaines des oraisons funèbres de Bossuet, je trouve que c'est très dynamisant ! On sent là une énergie incroyable de ce personnage, il faut connaître sa vie - il y a une biographie fort intéressante qui est parue il y a peu - extraordinaire énergie de ce personnage, qui a réduit Fénelon sous sa poigne et qui, en dehors de ça, était si conscient de comment ça allait se terminer, l'existence, que pendant ce temps-là il vivait assez magnifiquement, comme un grand seigneur.

Oui, tout le monde est après Joyce, Borges, etc., très bien mais Bossuet ? Comme littérature fantastique, ça enfonce tout, et là, la répétition... Il faudra, un jour, faire un colloque sur Bossuet avec les autres amateurs, s'il y en a.

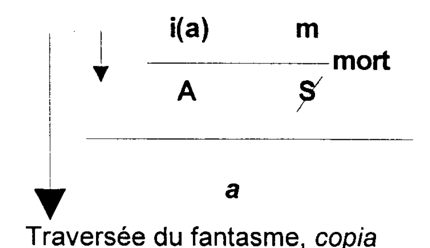
Alors la notion que la mort est la vérité de la jouissance, ça vient à ça.On pourrait penser que c'est assez voisin de ce que Freud énonce avec son *Tôdestrieb,* sa pulsion de mort, qui montre l'appartenance entre la jouissance et la mort. Mais, tout de même, Lacan, après tout, n'est pas resté très longtemps à exposer ça, la fin de l'analyse comme assomption de la mort parce que si c'était ça la leçon d'une analyse, on peut dire qu'elle n'aurait pas d'autre leçon à délivrer que la religion, ou même qu'elle aurait partie liée avec une sagesse. Les sagesses aussi se vouent, toutes, à manifester le caractère illusoire de la vie, de la libido, des investissements du moi, afin de dégager au-delà, toujours au-delà, ou en deçà, pour les plus malins, une vérité essentielle, que ce soit en faisant du moment de la mort du corps l'occasion d'une survie de l'âme individuelle, ou de la mort de la conscience individuelle, l'occasion de sa résorption dans le grand Tout. Les sagesses orientales s'orientent plutôt dans cette direction.

Alors dans la psychanalyse, pourquoi est-ce que Lacan allait dans cette voie ? C'est que, dans la psychanalyse, il y a une dynamique, du déshabillage, et même selon un double franchissement. Il y a d'abord le déshabillage du niveau imaginaire i de (a) pour image de l'autre, moi, m pour moi, dans la direction du rapport symbolique grand A-S barré.

$$\downarrow \quad \frac{i(a) \qquad m}{A \qquad \not{S}} \text{ mort}$$

Ce passage de l’imaginaire au symbolique est un franchissement, un déshabillage des prestiges du moi qu’on fait vaciller pour que se fasse plus pure l’instance du sujet comme manque-à-être, en même temps que l’instance du grand Autre se dégage de la multiplicité des petits autres et on peut dire que, d'une certaine façon, la mort est le nom de ce franchissement. Il faut mourir à l'imaginaire pour assumer son être, son manque-à-être au niveau du symbolique et Lacan emploie explicitement l'expression mort de l'imaginaire ou mort du moi.

Et puis cette dynamique du déshabillage a un deuxième temps, que nous résumerons en disant : c'est passer du symbolique au réel et là nous nous contenterons pour l'instant d'écrire petit a, si inadéquat que se soit, pour indiquer le franchissement du symbolique vers le réel, et nous dirons que l'homologue de la mort, à ce niveau, c'est la traversée du fantasme. Et le mot traversée indique bien cette image de franchissement et cette dynamique du déshabillage.



Traversée du fantasme, *copia*

Alors voilà, disons que cette dynamique, c'est ce qui anime le mouvement vers le coeur de l'expérience analytique qui rencontre l'os, la pierre. C'est d'ailleurs l'image de Freud. Dans *Analyse finie et infinie, il* parle du roc, du roc de la castration et c'est bien dans la même succession de ces images pierreuses. Pour Freud, là il était quand même un peu en avance sur le premier Lacan, pour Freud, pour le dernier Freud, l'os, le roc, a affaire non pas avec l'assomption de la mort, mais avec l'assomption du sexe. Sur le chemin analytique de la parole, il y a une pierre de parole qui tient au sexe.

Alors maintenant entrons, troisièmement, rentrons un peu davantage encore dans la matière de notre sujet. Là j'aime bien parfois reprendre les basiques, je vais refaire le coup de *on ne sait rien, effaçons tout, comment* ça se passe ? Quelqu'un vient pour une analyse, c'est ça le début de ce mouvement. Nous l'accueillons, sans préjugés, sans présupposés, sans savoir, et pour le dire comme Bion - Bion est très populaire au Brésil - sans mémoire. Et pourtant, nous savons. Le sujet que nous accueillons vient parce que il a trébuché sur son chemin, parce qu'il y a pour lui un os, une pierre, sur son chemin. Nous l'invitons à parler, et malédiction, malheur, sa parole prend la forme de la répétition. Quand elle ne prend pas la forme de la répétition, elle est affolé, quand ça prend la forme de la fuite des idées et toujours du nouveau, on se dit mon Dieu, ça ne va pas du tout. Évidemment si ça prend la forme de la répétition, c'est vraiment que ça ne va pas non plus.

Ce qui nous oriente, c'est qu'il y a, sur le chemin de la parole, un os, et que sa parole va tourner autour de cet os en spirale, pour le serrer de plus en plus, presque le sculpter, cette pierre, cet os.

Alors ce que je dis là, on connaît ces métaphores cerné, serré. À la fois les analystes, les analysants, ont la perception de l'analyse, de l'expérience comme ça, comme d'un serrage. Et puis quand le serrage ne se fait pas, quand ça ne se serre pas, on a le sentiment de ne pas être conforme à la logique de ce dont il s'agit. Eh bien c'est ça, je voudrais entrer dans cette logique là, et c'est ce qui m'a amené à poser à Bahia, comme un terme justement général, qui n'a pas des affinités avec tel ou tel vocabulaire, telle période de Lacan, mais, un concept général qu'il y a dans l'analyse l'opération réduction.

C'est bien connu, les Américains appellent les analystes, les *shrincks,* c'est-à-dire les réducteurs de têtes, et, ce n'est pas mal vu. Ça réduit un peu la fonction de l'analyste. Là où Lacan dit c'est la médiation entre le savoir universel et l'homme du soucis, à New York on dit c'est le Jivaro. Bien sûr, ce ne sont pas les mêmes échos et consonances, mais, ça dit quelque chose cette affaire de réduction, on emploie le terme, volontiers. Donc l'os d'une cure, essayons de construire le concept de l'opération réduction dans la psychanalyse.

Alors qu'est-ce que c'est que cette réduction ? Je me suis demandé. Pour saisir ce dont il s'agit, vous connaissez ma méthode, il y a un concept, il y a un mot, on cherche à quoi ça s'oppose, la paire signifiante qui permet de situer le premier. Donc, à quoi est-ce, je me suis demandé, avant de partir, ça quand même, à quoi pourrais-je opposer réduction? J'ai trouvé ça : je vais l'opposer à l'amplification signifiante. Et je vais poser et amplifier, pourquoi pas, qu'il y a dans le langage une puissance essentielle d'amplification et de prolifération. Et donc, voilà ce que j'ai fais, j'ai opposé amplification et réduction.

Alors, commençons par l'amplification pour arriver à notre réduction analytique. Pourquoi ne pas dire que nous avons un exemple paradigmatique de l'amplification signifiante précisément dans notre poème, puisque nous assistons, et puis ça nous agrée, à une multiplication de syntagmes identiques, à une inlassable redite avec

variation. J'aurai dû apporter ici la moindre oraison funèbre de Bossuet, vous verriez ce que c'est que l'amplification avec tous les moyens de la rhétorique, pour dire : tu finiras, comme ton père et ta mère, tu finiras dans un trou.

Donc l'écriture aussi est toujours grosse de cette possibilité d'amplification. La parole aussi bien, par sa faculté d'auto-citation, ne demande qu'à proliférer comme une mauvaise herbe. C'est d'ailleurs ce que m'enseignait un de mes professeurs à l'École Normale. Il me disait : pour faire une conférence il faut une idée, pas une de plus. Il faut simplement savoir la répéter, et il constatait le succès qu'il avait quand il ne disait qu'une idée et qu'à deux, tout le monde était perdu, et c'est ce qu'on apprend, redis le me le.

Alors, l'amplification. Tout ce qui se dit, ça n'est pas diffi cile à saisir ça, comment ça tient au corps du langage, l'amplification. Tout ce qui se dit est susceptible d'être interrogé sur ce que ça veut dire, si bien que la parole qui s'explique doit se poursuivre. Ah tu me répond ça mais qu'est ce que ça veut dire alors ? Et donc la parole qui s'explique doit se compliquer, et pour se faire même plus plate, elle doit se tordre sur elle même. Donc, d'une certaine façon, la parole boit le sens. Elle est assoiffée de sens, ai-je dis, à Bahia, comme une terre trop sèche. Ça c'est un écho des *Nourritures terrestres.* Et elle n'est jamais étanchée, la soif de sens de la parole, si on se lance là-dedans.

C'est comme ça moi qu'on arrive à me fatiguer, parce que on me dit : ah ! comme vous êtes clair !, Mais expliquez moi ça, oui, et encore ça, évidement à la fin je suis lessivé. Ça c'est le sens, mais quand c'est le son qui mène la danse, macabre, et non le sens, c'est la parole qui se développe au gré des assonances, comme on voit ici, des homophonies, et le sens suit comme il peut.

Et d'ailleurs c'est ce qui se retient le mieux, les petites comptines, enfantines, « le père Noël a perdu sa hotte, oh là là sa botte », immédiatement c'est ça, c'est capter, voilà, voilà l'amplification.

Et puis, dont j'ai dis le sens, le son, mais c'est aussi le cas de la référence. La parole qui décrit, comme la parole qui raconte, est animée d'un mouvement virtuellement infini, et elle semble toujours en retard sur ce qu'il y a à dire. Balzac, dans notre langue, nous donne un aperçu de cet infini de potentiel de la parole qui décrit et qui raconte. La parole qui est en rapport avec la référence, il y a comme une trouée d'infini, à partir de trois fois rien, de la bagouse d'une comtesse, d'une commode, déjà l'infini est là pour expliquer l'objet et le détail de l'objet déjà il faut convoquer aleph zéro, on est projeté dans l'infini. Balzac s'excuse toujours d'arrêter la description parce que il faut quand même que quelque chose se passe. Enfin quelque chose se passe... Ayant regardé la bagouse, il regarde la commode et c'est seulement au bout de deux cent, trois cent pages que, enfin ça commence à se déplacer un petit peu et que à la fin ça se précipite dans un rythme d'enfer parce que il faut qu'il rende son manuscrits.

Alors, en analyse ? Non pas que je dis n'importe quoi, mais je brode sur ce que j'ai dis à Bahia parce qu'évidemment, Balzac, ça parle plus ici, comme Carlos Drumond de Andrade parle davantage là-bas.

Alors, donc, le sens, le son, la référence, on doit pouvoir encore prendre d'autres angles pour cette amplification, mais en analyse, faisons attention, je préviens tout de suite ce n'est pas une typologie des analysants, tout le monde appartient à une catégorie et en même temps à l'autre, mais on saisit en analyse justement cette puissance d'amplification de la langue. Il y a ceux qui se souviennent de tout, et qui le racontent, c'est le registre de la parole au service de la mémoire, et souvent d'une hypermnésie. Qu'est-ce que vous voulez faire quand le sujet se rappelle parfaitement l'effet que ça lui a fait à un an et demi d'avoir été laissé par la maman et que... Ça peut se raconter, ça demande pour se raconter un luxe de détails extraordinaires et que à partir d'ailleurs de cet un an et demi, on se souvient de tout, et donc on ne pourra jamais le raconter, parce que le raconter est encore plus long que le vivre. Tout le monde connaît ça comme analysant, à un moment ou un autre. Je dirai c'est vraiment l'exemple de Madame Funès le personnage de Borges, celui qui se souvenait de tout. Donc ça, c'est la parole au service de la mémoire, on voit bien là déjà l'amplification, la puissance d'infini que cette attitude subjective comporte.

Et puis il y a le moment où on voudrait raconter tout ce qui vous arrive, où c'est la parole au service de l'événement. Alors il faut pouvoir raconter les quatre rêves de la nuit précédente, et puis ce qu'on a dit, ce qu'on a répondu et ce que l'autre a pensé et soi même. Évidemment la pauvre petite séance d'analyse, elle est minuscule pour recevoir, cette amplification prodigieuse. Et puis il y a ceux qui voudraient tout expliquer, ça c'est la parole au service de la raison, de la rationalisation. C'est le moment où, comme analysant, on cherche le « pourquoi », on donne le « parce que » et on reconstitue le tissu le plus serré de la causalité, pour ne pas se perdre, et tomber. Il y a le moment, où, pour vous même, votre parole devient à elle même sa propre opacité. C'est la parole au service du mystère. C'est le moment où, comme analysant, on reçoit sa propre parole comme un oracle dit par un autre et on la décompose et on cherche à y lire sa vérité et ça aussi ça peut s'étendre et s'amplifier.

Donc mémoire, événement, raison, mystère, ce sont les vecteurs de l'amplification de signifiant dans l'analyse. Et donc je ne songe pas à faire une typologie des sujets mais bien plutôt une typologie des modes d'énonciation et d'association.

Alors l'amplification, de plus, est bien connue de la rhétorique classique qui l'exploite aux fins du bien dire. L'amplification, c'est exactement ce qu'on appelait dans la rhétorique classique la *Copia,* qui veut dire l'abondance. C'est d'ailleurs ce qui a donné le mot copie. La racine c'est *copis* et derrière *copis* c'est ops, l'abondance.

Alors c'est une vertu rhétorique éminente et même constitutive de l'orateur que la *Copia dicendi,* l'abondance du dire. C'est que, pour le rhétorique classique, le dire éloquent est par excellence un dire abondant et c'est ça que, celui que j'évoquais tout à l'heure, mon professeur à l'École Normale, éminent philosophe, ? ? ?, il me - c'est pas Althusser - quand il nous donnait cet inoubliable conseil, que je n'ai jamais suivi, il me transmettait un écho de l'éducation classique, où bien parler, c'est dire beaucoup avec beaucoup de variations, parce que c'est seulement l'abondance du dire qui démontre la maîtrise de l'orateur, et pas simplement sortir un petit énoncé comme ça, poff et puis rester sec, montrer que vous ne savez pas ensemencer votre parole, l'arroser des fleuves de ce qui vous pousse à dire.

L'orateur doit donner beaucoup de paroles, on l'a constaté dans des procès récents, on ne peut pas les arrêter. Et il doit trouver dans le signifiant lui même la ressource du signifiant, trouver dans la parole elle-même la ressource de produire plus de paroles. Et si on s'imagine que c'est dans le signifié qu'on doit trouver les ressources du signifiant, on n'y arrive jamais. On trouve dans le signifiant les ressources du signifiant. Et c'est ce que dit le poète « laissez-vous guider par... », laissez-vous guider par le signifiant, par ses assonances, par ce qu'il appelle, etc., c'est comme ça que vous pouvez vous mettre la tête parfaitement vide devant un papier et ressortir une belle conférence, qui sera vide ou qui sera pleine, ça c'est selon. L'opération, c'est se mettre, se livrer au signifiant.

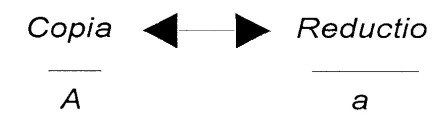
Et ainsi, par exemple, dans le poème de Andrade, il y a une pierre qui est l'obstacle, mais cette pierre une fois qu'elle est énoncée devient la ressource même du dire du poète, la pierre devient le corne d'abondance. La *cornu copia* du poète.

Ici d'ailleurs, Erasme, toujours lui, se distingue puisqu'il a fait, dit-on, le premier, un manuel, intitulé *De duplici copia verborum acrerum, De la double abondance des mots et des choses,* c'est déjà un écho de Michel Foucault, qu'il a pas lu encore, pour enseigner et écrire en latin de manière abondante et je vais faire comme à Bahia, je vais vous donner la référence qu'il faut avoir là-dessus, c'est celle de Monsieur Terence Cave, qui a développé justement la fonction de l'abondance dans la rhétorique, dans un livre qui s'appelle *The corny copiun text (à* vérifier), et qui est paru à Oxford en 1979. J'en avais fait la lecture il y a deux trois ans mais j'avais pas eu le temps d'en parler.

Alors, la *copia,* pour nous, renvoie à l'exploitation des ressources accumulées dans le lieu du signifiant et d'ailleurs un des sens particulier de *copia* est thésaurus, le trésor, terme qui est employé par Lacan.

Donc disons que la *copia* est du côté de l'Autre avec un grand A, la puissance d'amplification du langage renvoie au thésaurus de la langue, même des idées reçues, etc. Pour l'orateur, c'est essentiel, il fait fond sur les idées reçues, c'est par là qu'il essaye de toucher le public, le juge ou l'assistance, l'assemblée. Et de l'autre côté nous

allons mettre notre *reductio,* notre opération réduction, disons-le en latin, *reductio,* et la *reductio* elle, elle est du côté, elle introduit petit *a*.



Au fond le bien-dire, comme dit si bien Lacan, le bien-dire, c'est une expression traditionnelle de la rhétorique, l'expression même *biendire.* Mais le bien-dire analytique vise exactement l'inverse de la copia, le bien-dire analytique vise toujours la réduction.

Voilà comment je fais mon pas suivant. Je le dis, la psychanalyse accomplit l'opération réduction. Comment faire pour étudier comme telle l'opération réduction de la psychanalyse qui s'oppose à l'amplification signifiante du langage. Quels sont, d'une façon générale, les procédés et les résultats de l'opération réduction ? Et ce résultat, c'est ce qu'on peut appeler l'os d'une cure, son terme, au sens de Freud, son noyau, ce qui fait difficulté, ce qu'il faut résoudre et qui a pu être conçu par les psychanalystes de façon diverse.

Donc l'opération réduction, réfléchissons là-dessus. Prenons d'abord le mot. C'est un mot qui est employé par Freud, si on y songe bien, en particulier dans son livre sur le *Witz,* le mot d'esprit. Dans cet ouvrage, la réduction est le nom que Freud donne à l'opération consistant à expliciter, décomposer et énumérer les composantes entrant la production de l'effet propre au mot d'esprit.

C'est une réduction assez particulière parce que vous avez un mot d'esprit qui tient parfois en un mot, en une phrase et Freud pratique sur ce mot la réduction et ça lui donne un texte trois fois plus long. Ce qu'il appelle réduction consiste à décomposer tous les moments qui sont condensés dans le mot d'esprit. Donc quand vous avez « famillionnaire » qui fuse, la réduction consiste à dire j'amène la famille, j'amène le millionnaire, quel millionnaire, quelle famille. Et puis, voilà la réduction freudienne : j'explicite et j'étale tout ce qui est condensé dans le mot d'esprit. Donc l'opération réduction donne un texte beaucoup plus long que le mot d'esprit lui-même, et un texte qui n'est pas du tout un mot d'esprit, qui est un texte parfaitement plat, mais où les éléments condensés par les mécaniques du mot d'esprit sont isolés.

Alors, évidemment, ce n'est pas de cette opération réduction dont je parle. On peut même dire, ce serait amusant, que c'est l'opération exactement inverse. On pourrait dire que le sujet analysant apporte dans la cure précisément les éléments de son histoire, la famille, le millionnaire, etc., qu'il les déverse, qu'il finit par apprendre à les énumérer, à les compter et qu'alors l'opération réduction consiste, à partir des éléments de sa biographie, à faire surgir quelque chose qui ressemble à un *Witz.*

Autrement dit j'appellerai opération réduction l'inverse de la réduction du *Witz* selon Freud, - je suis clair ? non ? - bon, c'est pas compliqué. Ce qui serait la réduction, c'est justement cette condensation saisissante dans le bien-dire d'un *Witz* de ce qui s'est présenté au cours de l'analyse, comme la narration, l'énumération de tous les éléments. Ça n'est pas si sot de prendre les choses par là, puisque Lacan lui-même compare la passe à un *Witz.* Au moins, il identifie la structure de la procédure de la passe à la structure du mot d'esprit qui comporte qu'on va le raconter à quelqu'un d'autre et qui est d'ailleurs la raison profonde du doublement des deux étages du graphe, bon. Si le graphe de Lacan a deux étages, c'est d'abord parce qu'il comporte cette structure de renvoi à l'autre, à l'Autre de l'autre qu'il n'y a pas, mais enfin à l'Autre de l'Autre.

Si nous nous fions encore au mot, le mot de réduction est également employé dans la logique mathématique - ça je dois dire j'y ai pensé à Bahia, je n'avais pas sous la main de quoi enrichir la définition, j'ai fait ça avec mes souvenirs - pour désigner l'opération qui permet de réduire la longueur des formules, ça c'est très important de réduire la longueur des formules, parce que *time is money,* donc, bon maintenant ça coûte moins cher, c'est vrai, mais enfin, justement quand je m'intéressais à ça dans les années soixante-dix, le temps d'ordinateur ça coûtait très cher et donc savoir comment on pouvait réduire la longueur des formules était une discipline très

importante en logique mathématique, et il y avait donc des tas d'articles qui se trouvaient sur comment réduire la longueur des formules. Peut-être là j'ai perdu un peu, je n'en lis plus autant maintenant d'avant et je me demande si c'est toujours prospère, étant donné justement que le temps d'ordinateur est beaucoup moins cher donc c'est pas sûr que cette discipline scientifique reçoive les fonds nécessaire pour qu'elle poursuive.

Mais enfin en tout cas la réduction c'est d'abord la réduction de la longueur des formules afin de permettre de calculer plus aisément leur valeur de vérité. Et donc vous apprenez, vous avez une énorme chose et puis vous apprenez comment il y a des segments, des syntagmes qui s'annulent pour arriver à vraiment la formule essentielle dont il faut déterminer la valeur de vérité. Et cet emploi du mot de réduction est certainement plein de résonance pour ce dont il s'agit dans l'opération réduction accomplie dans une cure.

Sur quoi porte l'opération de réduction, si on essaye de construire ce concept. Elle porte sur le sujet, c'est une réduction subjective, mais le sujet dont il s'agit n'est pas ce qu'au début j'appelais l'être parlant, et dont le poète est le statut éminent. Le sujet est bien plutôt le poème, plutôt que le poète. C'est ce que Lacan indique quelque part : *le sujet c'est un poème,* c'est pas un poète, c'est un poème au sens où c'est un être parlé. Une psychanalyse accomplit sur le poème subjectif une sorte d'analyse textuelle qui a pour effet premier, logiquement premier, d'en soustraire l'élément pathétique pour en dégager l'élément logique. Évidemment ça n'empêche pas que même après dix ans d'analyse on peut continuer de pleurer. Mais logiquement, le premier effet logique de la cure, c'est tout de même de soustraire l'élément pathétique et même déjà la répétition produit un certain pathos mais elle soustrait tout de même l'élément pathétique premier.

Quand on pleure sur quelque chose une fois, dix fois, cent fois, je ne dis pas que ça s'assèche, mais c'est quand même un pathos qui a tendance à se logifier, à se raccourcir, c'est-à-dire ça se réduit parfois presque au signal, les larmes montent aux yeux et hop ça se contient, avec toutes les exceptions du monde que vous voulez, ça peut au contraire se maintenir, s'afficher, s'amplifier, mais c'est quand même travaillé par un effet de réduction ; et même quand ça s'amplifie, ça joue par rapport à la réduction possible ; c'est parfois ne pas vouloir que ça se réduise, cette douleur. Et donc l'analyse affecte la spontanéité de ce pathos, l'analyse affecte nécessairement la spontanéité. Comme dit Lacan, l'analyse guinde plus loin qu'il ne le sait la conduite d'un sujet qui est en analyse, parce que pour lui se pose la question déjà de le rapporter ou de ne pas le rapporter, dans quels termes va-t-il le rapporter, ou s'il le rapporte, aura-t-il le temps de rapporter autre chose, et c'est précisément dans ce calcul que se produit l'effet réducteur.

Alors, nous allons - c'est ce que j'ai dit à Bahia - nous allons essayer d'entrer dans le détail de cette opération réduction. Pour cela, il faut faire des distinctions assez fines, ai-je dit - je ne trouve pas que celles que j'ai faites étaient tellement fines, et j'ai même fait des distinctions assez mastoc - et situer les différents mécanismes en jeu et les différents résultats obtenus à la bonne place, oui, bon, je ne trouve pas que j'ai fais ça, je n'ai pas accompli tout à fait mon programme là-dessus, mais enfin bon.

Alors, le premier mécanisme en jeu dans l'opération réduction, je vais énumérer ce que j'ai trouvé, le premier mécanisme, la répétition. Je resitue la répétition bien connue comme le premier mécanisme de l'opération réduction. Et alors j'ai isolé un deuxième mécanisme, la convergence, l'ai-je appelé, et j'en ai isolé un troisième que j'ai appelé l'évitement, tout cela demanderait à être un peu perfectionné. Et après avoir isolé ces trois, il faudra que je vous présente ça la fois prochaine, j'ai ouvert un autre plan de la réduction, avec ces trois, répétition, convergence et évitement, j'ai pris un nouveau en quelque sorte élémentaire de l'opération réduction, resituant des choses que nous connaissons, mais à cette place là et j'en ai fait les trois modes principaux de la réduction signifiante.

Et puis je me suis proposé d'aborder un autre plan de la réduction, par la question : pourquoi telle parole de l'Autre a-t-elle pris une valeur déterminante pour tel sujet ? Pourquoi tels mots ont-ils fait mouche pour lui ? Et à partir de ces petites questions je démontre un autre plan de l'opération réduction distinct du premier, et donc après, je joue entre ces deux plans de l'opération réduction, c'est-à-dire la

réduction signifiante avec ces trois modes, et un autre plan de la réduction dont j'essaye de montrer qu'il obéit à un autre régime que la réduction signifiante.

Je vais faire halte ici, au milieu du chemin et dans l'amphithéâtre T, je poursuivrais la semaine prochaine.

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Seizième séance du *Cours* (mercredi 06 mai 1998)

XVI

Bon, je vois que vous êtes bien là, et moi aussi, et il faut que je vous raconte mon acte manqué d'il y a trois minutes. C'est que moi je suis allé à l'ancien amphithéâtre, je le constate rétrospectivement, perdu dans mes pensées et donc j'ai ouvert la porte et j'ai vu cette grande salle vide plongée dans l'obscurité. Là, à l'instant, je ne saurais pas dire ce que ça m'a fait. Il entrait un petit peu de soulagement et en même temps une certaine perplexité et puis il m'est revenu ce que je vous avais annoncé que nous serions dans l'amphi T.

Depuis la dernière fois, j'ai reçu un certain nombre de renseignements sur Drumont de Andrade et j'ai appris en particulier que son poème comportait simplement une autre strophe de quatre vers, et puis que c'était tout le poème, ce que je ne savais pas. Et aussi j'ai vu naître un curieux intérêt pour Bossuet, apparemment on s'est mis, pour certains, à relire les *Oraisons funèbres* et si j'ai songé, bien sûr, à apporter une nouvelle contribution sur le thème, de Bossuet et De Andrade, j'ai pensé que ce serait un excursus un peu trop ample par rapport à ce que je voulais vous communiquer d'abord de mon séminaire de Bahia. Donc ces éventuels développements, je les repousse pour un peu plus tard. Avant de commencer, tout de même, je vais vous apprendre une bonne nouvelle. J'ai passé la matinée aux Editions du Seuil, dont j'arrive, et sauf contretemps de toute dernière minute, le séminaire des *Formations de l'inconscient* sera dans toutes les mains avant la fin de ce mois-ci.

Je dois dire que la dernière chose que j'y ai ajoutée, c'est la petite notice que je mets à la fin, et qui là, sauf erreur de ma part, n'avait pas lieu de contenir des notations sur des manques que je n'ai pas repérés dans le texte, et donc j'ai simplement renvoyé d'abord au texte des *Écrits* qui donne la forme définitive du graphe, de notre fameux graphe qu'au cours de cette année Lacan construit progressivement, et puis j'ai simplement un petit peu continué, évidemment on s'aperçoit que c'est cette année-là, 1957 1958, que les grands textes de Lacan, le cœur de ce qu'on a pu appeler le lacanisme, ont été tous écrits cette année-là.

Au mois de mai 57, c'était « L'instance de la lettre », au cours du premier trimestre des « Formations de l'inconscient » Lacan au fond y renvoie pour sa lecture du *Mot d'esprit* de Freud et l'amorce de son schéma, pendant les vacances de Noël il écrit « D'une question préliminaire », ensuite il le présente à ses auditeurs et donc on a la présentation de la forclusion du Nom-du-Père, de la métaphore paternelle, etc. et du fameux signifié. Pendant les vacances de Pâques, il écrit son texte sur Gide « Une jeunesse de Gide », il en donne à ses auditeurs une primeur, au retour, et es leçons de cette période sont aimantées par la conférence qu'il va faire à Munich, en mai, et donc il élabore le phallus comme signifiant. Le 9 mai, il prononce « La signification du

phallus », à Munich, et, revenu à Paris, il élabore devant ses auditeurs un certain nombre de thèmes que nous trouverons dans le texte publié en juillet « La direction de la cure et les principes de son pouvoir ». Voilà quelle a été l'année de Lacan, en même temps dans la bonne humeur et dans une invention à jet continu, et donc - je l'ai écrit dans un petit texte donné au Seuil il y a un mois ou deux - ça été l'année merveilleuse de Lacan, l'*annus mirabilis* de Lacan.

Donc, en effet, je suis très content que vous en ayez applaudi la publication, je suis heureux pour ma part d'avoir réussi à achever cette rédaction, d'autant que je m'étais vraiment engagé avec Lacan pour 20 Séminaires puisque c'était au moment où il faisait son séminaire *Encore*, son séminaire XX, que je lui ai dit, après lui avoir proposé d'essayer tel ou tel de ses élèves, voir sa mine dubitative et ses « non » !, j'avais fini par lui dire *Je vous les ferais tous !*, Et là il a eu un grand sourire, m'a mis la main sur l'épaule et m'a dit *Très bien !*

Alors, les séminaires qui viennent après, j'en ai d'ailleurs publié un certain nombre, au moins des fragments importants, dans la revue *Ornicar ?*, mais mon engagement avec Lacan, c'est ces vingt-là, et, avec la sortie des *Formations de l'inconscient*, je serais à dix, c'est-à-dire la moitié. Évidemment, il faut que je programme soigneusement les dix suivants. En tout cas le plaisir que j'ai moi aussi à la sortie de ce séminaire m'incite à penser qu'il faut que je fasse une programmation plus serrée, que celle que j'avais pu, enfin je n'en ai pas fait jusqu'à présent pour tout dire. Le temps était ouvert, là, sans doute, il faut que j'organise ça. Voilà.

Reprenons notre construction là où nous en étions restés. Alors, si vous vous en souvenez, mon intention était d'entrer dans le détail de ce que j'appelais l'opération réduction et j'en ai annoncé les trois moments, la répétition, la convergence et l'évitement. Prenons donc ce concept, depuis longtemps repéré, de la répétition et cette fois-ci comme la première modalité de ce que j'appelais l'opération réduction dans la psychanalyse.

Dans l'expérience, la liberté est donnée au sujet de dire tout ce qu'il veut. C'est une formulation, une des formulations de la règle analytique. C'est une liberté et c'est aussi une injonction qui lui est faite de ne rien dissimuler de ce qu'il lui vient à l'esprit, de tout ce qui est de l'ordre de ? ? ? (mot allemand), de ce qui tombe dans la sphère psychique. Et cette liberté, cette injonction qui constitue la toile de fond de l'expérience rendent d'autant plus manifeste que le sujet est conduit, d'une façon qui semble irrésistible, à la redite, à répéter le même.

Plus précisément, il me semble qu'on peut dire que le même vient à émerger de la parole analysante à partir de la production d'un divers apparent, le divers de ses expériences vitales, le divers de sa biographie, le divers de ses rêves, le divers de la narration qu'il accomplit dans l'analyse. Et cette diversité met d'autant plus en relief l'émergence du même et on l'observe comme un mouvement du multiple à l'un, avec parfois l'émergence d'un affect d'ennui, le sentiment d'une stagnation, l'émergence du « plus ça change plus c'est la même chose », où Freud a su lire la répétition, et il a su lire même la perlaboration, le *Durcharbeitung*, c'est-à-dire qu'à partir d'un phénomène qui se présentait comme négatif, il a pu cerner le phénomène négatif dans un concept positif.

Ce que je dis là n'a pas besoin d'illustration, mais enfin j'en ai quand même donnée une à Bahia, donc je peux bien la répéter ici. A Bahia, j'ai parlé d'un certain Hector qui, en analyse, raconte son amour pour Maria, et puis pour Anna et enfin pour Esther, et chacune de ces femmes est différente, je peux broder là-dessus si vous voulez mais enfin c'est… laissons.

Alors ce qui apparaît, par la merveille de l'expérience analytique, c'est que les trois présentent le même trait, que les trois histoires sont superposables et qu'en définitive, les événements présentent la même structure. C'est ainsi que la répétition conduit à une opération réduction qui est une formalisation. Ce que nous appelons le trait est le résultat de cette formalisation que permet, et que présente et même qu'élabore la répétition. Alors, puisque nous parlons d'Hector, quel est le trait commun de ses amours, par delà leur diversité apparente ?

Ce sont toutes des femmes, au cours de sa vie, dont le sujet n'était jamais sûr de la fidélité, pour des raisons différentes, mais toutes nourrissaient chez lui un doute sur leur fidélité. Et ce doute apparaît justement déterminant dans son choix d'objet, apparaît comme ce que Freud appelle une condition d'amour. Et donc, très simplement, si diverses que les femmes supportant ce choix d'objet soient, elles présentent les mêmes traits et même au-delà, elles occupent la même place. C'est ainsi que Lacan pouvait parler de l'existence de certains postes dans l'inconscient. C'est ce qui peut être écrit sous la forme d'une fonction propositionnelle F de x, F supportant, rassemblant, supportant le trait voire même une constellation de traits, ici en x, la place de la variable, où les sujets peuvent s'inscrire quand ils satisfont à la fonction.

F(x)

Et donc nous avons ici, en effet, les deux parties de la fonction, ici la constante, ici la variable, le sujet est à cette place tandis qu'ici nous avons le trait et on peut dire que c'est le concentré de la réduction propositionnelle. C'est là aussi qu'on peut repérer les occurrences paradigmatiques comme nous disons, lorsque un sujet satisfait spécialement bien le trait en question et à ce moment-là nous parlons d'un cas qui peut être considéré comme paradigme, c'est-à-dire de servir à ordonner les autres cas qui présentent des traits comparables et cela fait partie intégrante de la formation de l'analyste que d'apprendre à opérer la réduction propositionnelle, la réduction à la constante.

On voit en effet, dans les exercices publics qui peuvent se faire, certains collègues, dans des discussions de cas, être spécialement agiles à capter une constante çà travers un récit clinique complexe, bariolé. Éric Laurent par exemple, à plusieurs reprises, dans les exercices qui ont pu se faire dans les années, démontrait publiquement une vivacité spéciale à faire voir une constante qui n'était pas immédiatement apparente. Je peux évoquer aussi, si mon souvenir est bon, un exposé de Geneviève Morel aux dernières Journées de l'École de la Cause Freudienne où elle avait explicitement utilisé la fonction proportionnelle à partir d'une seule présentation de malades, pour ordonner le récit.

Cela est l'essence de la construction analytique. C'est encore un pas de plus que de trouver, ou de supposer, le prototype des variables c'est-à-dire, à partir d'une série de termes - on va mettre carrément le sujet et on va les numéroter selon ceux qui sont en question, ce sont des objets répondant à la condition d'amour, on fait une hypothèse sur quel est le sujet originel d'où dérive cette série et même l'appeler la formation du trait en question, lui constant, le fait qu'il est constant est indiqué par le fait que lui je ne le numérote pas, il est toujours le même alors que les sujets qui s'inscrivent à cette place peuvent être différents.

Par exemple, dans le cas

$$F\ (\barred{S}_1)$$
$$F\ (\barred{S}_2)$$
$$F\ (\barred{S}_3)$$

$$F\ (\ \ )$$

d'Hector, quel est le prototype qu'on peut supposer à ces différentes femmes dont il peut toujours douter de la fidélité ? Le prototype qu'on peut induire, c'est, vraisemblablement, la mère. On peut l'induire à partir du cas et aussi bien à partir des constructions qui sont déjà celles de Freud dans ses écrits sur la vie amoureuse, quand il souligne que le point commun de la mère et de la prostituée, la femme de mauvaise vie, de la *Dirne*, dont j'ai parlé jadis, le point commun des deux aux yeux du garçon, c'est qu'elle s'occupe aussi d'un autre homme. Et donc une interrogation est toujours possible sur sa fidélité, au moins une interrogation. Et on voit qu'il vaut mieux prendre la question par ce biais que de se contenter de dire Hector est un jaloux, c'est-à-dire de chercher là un trait psychologique de la personnalité d'Hector.

Voilà donc la mise en place très simple d'un moment essentiel de l'expérience analytique, cette réduction à la constante qui se produit presque naturellement dans le cadre de l'expérience et il faut que l'analyste lui-même sache s'accorder à ce mouvement, le percevoir, le souligner, et c'est une exigence de sa formation que de savoir pratiquer l'opération réduction à ce niveau.

Ce serait susceptible de grands développements que je ne fais pas, pour passer à la seconde modalité de l'opération réduction que j'appelais la convergence. Lacan a fait apparaître, par le souci qu'il a eu de l'indexer, par un symbolisme, par des mathèmes, ce qui est présent dans la cure, à savoir que les énoncés du sujet semblent converger vers un énoncé essentiel. Bien sûr, dire un est une simplification, il peut y en avoir plusieurs, ce peut être une constellation, mais dire un fait sentir que c'est un mécanisme qui appartient à l'opération réduction. On pourrait l'appeler l'énoncé romain, au sens où tous les chemins mènent à Rome. Rome, c'est, depuis toujours, la pierre qui vous attends au bout du chemin, pour faire une allusion au poème de Andrade.

Alors là il y a deux cas qui peuvent se présenter, en les ordonnant très simplement. Premièrement cet énoncé se dégage dans le discours même de l'analysant. Par exemple il mentionne une chose dite, qu'il n'a jamais oubliée, qui s'est inscrite à jamais, et par rapport à quoi il s'est toujours déterminé à tous les tournants de son existence. Voilà un

cas simple où apparaît un tel énoncé. Ça peut être une chose dite, qui a pris pour lui la valeur d'un oracle, soit qu'il se soit employé tout le long de son histoire à le vérifier, la mère lui dit : « toute ta vie tu seras un vaurien » et le gars entreprend de donner raison à maman. Et donc, à travers les avatars et les malheurs de son existence - quand on est un vaurien on a des malheurs, quand on est un vaurien de maman on a des malheurs - et donc à travers même ces malheurs habite la satisfaction de donner raison à l'oracle, de façon simple.

Soit, et c'est là bien qu'on voit la difficulté de déduire, que le sujet se soit empressé de démentir l'énoncé de l'oracle, et donc, par exemple, si on imagine le sujet ayant reçu l'oracle : « tu seras un vaurien », s'employer, au contraire, à éblouir la population par ses mérites, sa dignité, son honneur, sa dévotion aux autres, son respect des lois, mais peut-être avec un certain excès, une certaine inquiétude qui démontre que toute cette conduite, en définitive, reste conditionnée par l'énoncé par rapport à quoi il se conduit et il agit.

Donc, là, il y a un nombre de cas et de modalités qui sont extrêmement diverses. C'est spécialement clair, constant, quand le sujet a affaire avec l'attente des parents sur son sexe. Par exemple quand le sujet est désiré comme garçon et qu'il naît fille. Dans ce cas, quand ça lui est communiqué, explicitement ou implicitement, dans la métonymie même du discours des géniteurs, c'est régulièrement un énoncé qui guinde, qui oriente l'existence et les choix du sujet. S'il n'est pas désiré et si, enfin dans la règle il le perçoit toujours, et « je ne suis pas, je n'ai pas été désiré », est sans doute la marque la plus douloureuse qui soit, et Lacan d'ailleurs, dans le séminaire même des *Formations de l'inconscient*, à un moment, indique que chez ces sujets on constate, à mesure même que se resserre le processus analytique, une difficulté spéciale, une propension au suicide, un désir forcené de sortir de la scène au moment même où les conditions s'élaborent qu'il lui permettrait de prendre place sur la scène.

Remarquons, sans viser à être complet, puisque là je fais une mise en place aussi rapide que possible, l'analysant peut connaître cet énoncé majeur dès son entrée en analyse, mais découvrir peu à peu à quel point il était encore plus vrai qu'il pouvait le savoir, qu'il en portait la marque et le poids. Et il découvre, à l'occasion, que ce que j'appelais les avatars de sa vie sont réductibles à l'effet de cette marque, de la marque de tel énoncé dont, éventuellement, il a été conscient depuis toujours.

Alors cet énoncé peut être le fait d'un des personnages qui ont incarné l'Autre, le grand Autre pour lui, le père, la mère. Il peut se présenter parfois sous la forme d'un impératif, d'un *tu dois*, ou d'une affirmation en quelque sorte définitive et éternisée comme un : « tu seras toujours », mais ce peut être aussi bien une équivoque ou une homophonie offerte par la langue qui demeure, pour le sujet, l'index signifiant essentiel de sa vie.

Bien sûr, dans d'autres cas au contraire, cet énoncé où doit être retrouvé en analyse, élaboré voire inventé par le sujet en analyse comme donnant la clef de ses avatars.

J'ai indiqué un autre cas, j'ai mis tout ça dans une rubrique, l'énoncé se dégageant dans le discours même de l'analysant. Mettons une autre rubrique, un autre cas où l'énoncé sur lequel se fait la convergence du discours n'est pas

produit par l'analysant. Et il revient alors à l'analyste de le produire sous la forme d'une interprétation et cette interprétation s'inscrit alors à la même place que l'énoncé romain et c'est alors le phénomène de l'interprétation inoubliable.

Il y a des interprétations de l'analyste qui passent et, bien entendu, il y a certaines interprétations qui se dégagent avec une véracité, une intensité spéciale et je suggère que c'est parce qu'elle s'inscrivent à cette place. Je n'abonde pas là dans la description phénoménologique, j'essaye simplement de toucher une corde qui, il me semble, vibrera pour ceux qui ont l'expérience de l'analyse aussi bien comme analysant que comme analyste. Appelons ce phénomène de l'opération de réduction l'énoncé de convergence, qui dégage un S_1, signifiant maître du destin.

Maintenant en même temps, le deuxième cas que j'évoquais, celui où cet énoncé fait défaut à l'analysant, doit lui venir explicitement de l'analyste sous forme d'interprétation, déjà nous indique qu'il faut bien tenir compte dans notre présentation de l'évitement. Il faut dégager comme tels les énoncés évités. Et c'est ce qui m'incite précisément à nommer le troisième mécanisme en jeu, l'évitement.

L'évitement vient en opposition à la répétition et à la convergence. En même temps, ce sont répétition et convergence qui le rendent possible. L'exemple le plus simple auquel je puisse me rapporter et j'espère qu'il parlera à un certain nombre d'entre vous, lecteurs de Lacan, c'est de réinscrire ici l'introduction du séminaire sur « La lettre volée », le réseau des alpha, bêta, gamma, de Lacan. C'est un réseau qui met d'abord en évidence la répétition. Je peux vous en rappeler la construction en la simplifiant. Vous vous souvenez que, dans cette tentative, on représente la sortie des signifiants dans l'association libre par une suite aléatoire de plus et de moins.

Plus et moins ne font qu'indexer les deux côtés d'une pièce qu'on jette en l'air et on note pile ou face, plus ou moins. Donc, à un certain niveau, on note les jets qui nous donnent une séquence qui est purement aléatoire.

++ - + - -

Alors certes… (*interruption du Cours par le service de sécurité*)

Alors (*rires*), je vois que la bonne humeur règne et nous n'allons pas la troubler. Monsieur qui est responsable du service de sécurité du Conservatoire des Arts et Métiers m'informe que la densité des auditeurs dans cette salle n'est pas conforme aux normes de sécurité de l'établissement. Tout le monde est de bonne composition, nous sommes en mai 98 n'est-ce pas. (*rires et applaudissements*). Alors je ne résiste pas au plaisir de vous dire que l'amphithéâtre Painlevé où nous allons habituellement est libre (*rires*), ce qui éclaire d'un autre jour mon acte manqué et donc je m'excuse de vous demander de vous déplacer avec moi à l'amphithéâtre Painlevé pour la fin de ce séminaire.

(*reprise du Cours à l'amphithéâtre Painlevé*)

Nous revoilà chez nous, je ne sais pas si vous pensez comme moi mais je trouve que cette petite promenade au milieu du séminaire… (*rires*) Et je trouve que là, maintenant qu'il fait beau, on devrait faire ça toutes les

semaines : au bout de trois quart d'heure de causerie, s'arrêter pendant quelques minutes, j'ai demandé au responsable de la sécurité si notre promenade est conforme, mais j'appliquerais ça dès la semaine prochaine si vous le voulez bien, non ?

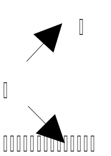
Alors j'en étais justement à rappeler cette affaire, je mettais une séquence aléatoire au tableau, celle-ci, déjà à ce niveau d'ailleurs on peut calculer, comme vous le savez, déjà à ce niveau, où se suit la séquence, on sait que si cette séquence se règle sur une pièce, honnête, dans des conditions idéales, nous aurons, plus le nombre des jets de la pièce sera grand et plus la proportion des plus et des moins tendra vers cinquante/cinquante, n'est-ce pas, loi de probabilité.

Donc même au niveau purement aléatoire, si on se règle sur les jets d'un objet physique, optimal, on obtiendra une convergence vers la valeur cinquante/cinquante, bon.

Évidemment ça n'est pas l'expérience qui nous montre ça, puisque la définition même de l'objet physique idéal dépend de la définition mathématique qu'on donne, et ? ? ? écart et même de cette probabilité, bon. Mais laissons ça. À ce niveau là nous la liberté, mais nous n'avons pas d'opération réduction. Comme vous le savez, on peut faire émerger, à partir de cette suite aléatoire, une syntaxe, dès lors qu'on regroupe les symboles plus et moins et j'avais jadis présenté la syntaxe minimum, plus simple plus élémentaire que celle de Lacan dans son séminaire, qui est obtenue simplement en prenant des couples de symboles. Si on prend ce couple-là, on l'appelle alpha, ce couple-là on l'appelle bêta, ce couple-ci on l'appelle gamma, gamma, ce couple-ci on l'appelle bêta, ce couple-ci on l'appelle delta.

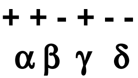
Évidemment je n'ai pas pris cette séquence tout à fait au hasard, pour que ça tombe bien. Autrement dit nous avons à partir d'une séquence de un, deux, trois, quatre, cinq, six signes, nous, nous avons une nouvelle séquence de un, deux, trois, quatre, cinq signes, mais il y a une très grande différence entre ces deux séquences bien que l'une dérive de l'autre, bien que la seconde ne soit obtenue que par le regroupement deux par deux des symboles de la première et leur dénomination précise par un symbole.

Ici, après un plus on peut aussi bien avoir un plus qu'un moins, et après un moins on peut aussi bien avoir un plus qu'un moins, donc, à ce niveau là on ne peut rien déduire. Tandis qu'au niveau des alphas, bêtas, gammas, la succession est au contraire très réglée. C'est-à-dire après un alpha on peut avoir ou un autre alpha ou bien un bêta, après un bêta on peut avoir un gamma ou bien un delta, après un gamma on peut avoir un autre gamma ou bien un delta, delta peut reconduire à delta ou bien aller à alpha, et voilà le graphe, la syntaxe, à quoi obéit la seconde séquence. Alors que, la première obéit au graphe suivant dont on ne peut rien déduire, à savoir qu'on peut avoir après un plus on peut avoir un plus, après un plus on peut avoir un moins, après un moins on peut avoir l'un ou l'autre. Voilà le graphe de la première séquence qui ne nous permet jamais de savoir quel est le signe suivant qui vient, tandis que, dans la seconde séquence, les choix sont restreints. On sait qu'après un alpha, il n'y aura jamais un delta, parce qu'après un alpha plus plus, on ne peut pas avoir moins plus, elles s'opposent à

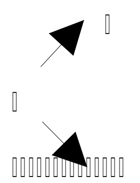


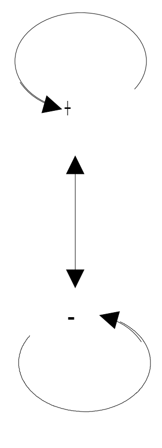
ce niveau-là, donc après un alpha on ne peut pas avoir un delta.

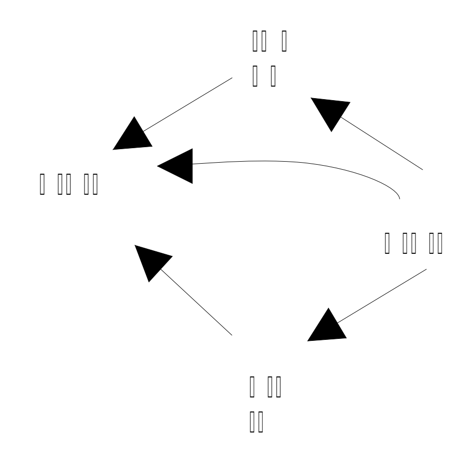
Tout reposes, bien sûr, sur le fait que le deuxième symbole empiète sur le premier, ils ont en commun ce symbole ? ?. Donc voilà, tel que je l'avais reconstruit, un graphe, qui incarne la syntaxe des alphas, bêtas, gammas, et qui nous donne le système de toutes les écritures possibles, les alphas, bêtas, dans cette construction. Évidemment, il est corrélatif, ce graphe, je ne peux pas faire plus simple, il y a plus, moins et un regroupement par deux, si ça ne vous ai pas clair parce que ce mode de raisonnement est, pour vous, opaque, notez-le et puis refaites-le chez vous, c'est tout ce que je peux dire.

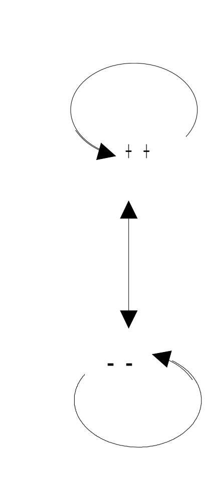


α : + +
β : + −
γ : − +
δ : − −



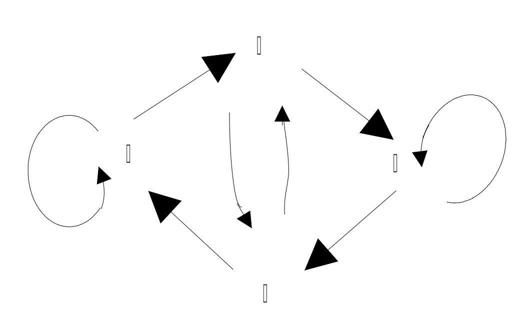






Alors, corrélatif de ce graphe, on pourrait dessiner le graphe des écritures impossibles. Le graphe des écritures impossibles, c'est le graphe inverse, donc, celui-là, c'est ici, échange impossible, ceci est impossible, ceci est impossible et les connexions dans ce sens là, c'est le graphe inverse qui nous donne l'émergence de l'impossible.

Là, nous avons un impossible, tandis que dans la première ligne tout est possible ; après un plus on peut avoir aussi bien plus ou moins, tandis qu'ici, là, comme nous avons une syntaxe, il y a des écritures qui sont légitimes mais il y en a d'autres qui sont impossibles, et donc nous faisons émerger déjà, avec ce graphe, la catégorie de l'impossible. On ne peut jamais avoir alpha bêta, pour aller d'alpha à delta il faut toujours passer par bêta ; on peut avoir alpha, bêta, delta, ça oui ; on ne peut pas avoir directement alpha delta. Ça nous représente, ça pourrait nous imager ce à quoi reviennent certaines propositions de Lacan : entre l'homme et la femme il y a toujours le phallus, il n'y a pas de rapport sexuel.



On pourrait l'imager en disant : il n'y a pas de conception directe entre ces symboles et que ou bien delta ou bien delta doit être toujours interposé entre eux. Il faut dire que la logique qui sourd de ce schématisme imprègne tout l'enseignement de Lacan. Ce qui est important, c'est la notion qu'il y a des séquences, des énoncés qui ne peuvent pas apparaître en fonction de la syntaxe. Dès lors, c'est comme si cette machine contournait certains énoncés.

Alors il y a des phénomènes d'évitement de cet ordre dans l'analyse. Ce graphe pourrait illustrer la répétition puisqu'il présente des éléments qui se répètent et on pourrait dire que la répétition, c'est l'élaboration d'un savoir, S_2. D'ailleurs ce schéma est propre à nous illustrer le concept du savoir chez Lacan. La convergence, c'est la mise en évidence d'un S_1 – je l'ai déjà dit - l'évitement, quelque chose qui ne peut pas s'inscrire, donnons-lui comme repère le mathème S barré, le S effacé, ce qui ne peut pas s'inscrire. Et nous sommes là, déjà, évidemment conduits à nous dire et qu'est-ce qui répondrait à petit *a ?*

Là, peut-être que quelque chose d'autre s'introduit. Nous avons dans la répétition les éléments qui se répètent. La convergence met en valeur l'élément unique qui donne la loi, le principe. C'est d'ailleurs une suggestion que Lacan fait dès son séminaire de « La lettre volée », quand il dit, page 59 : « il y a une phrase qui module les choix d'un sujet à son insu et à long terme », donc la phrase d'un sujet. On pourrait concevoir la phrase comme un certain mode de succession des alphas-bêtas. Il y a l'évitement d'un certain nombre d'énoncés, d'ailleurs corrélatifs de répétitions et de convergences. Mais tout ça fait partie de la réduction au symbolique. Tout ce raisonnement que je viens de développer ici, déjà ça incarne, ça représente, ça met en œuvre la réduction de l'imaginaire au symbolique.

Alors qu'avec petit *a*, évidemment, ça déborde sensiblement ce cadre là. Et peut-être peut-on aussi prendre faveur de ce qu'indique Lacan dans le texte qu'il a ajouté à ce commentaire, page 56, au moment où le volume est paru, où il dit qu'il arrive à inscrire ici « la sorte de contour où ce que nous avons appelé le *caput mortuum* du signifiant prend son aspect causal ».

Eh bien voilà ce que je propose, c'est que l'évitement signifiant que nous représentons ici et auquel nous donnons l'index S barré, est en effet comme le contournement, et le contour où est susceptible de s'inscrire précisément ce que Lacan désigne comme cause, petit *a*, et dont il rappelle ici l'expression de *caput mortuum*, c'est-à-dire le résidu, mais enfin, on le dit en latin, c'est la tête de mort.

Tout ceci converge sur la notion de la tête de mort résiduelle, dont nous avons déjà une notion plus proche avec l'évitement d'un certain nombre de signifiants, mais aussi l'invitation aussi à aller peut-être,

au-delà de la réduction au symbolique.

Parce que la réduction au symbolique, on peut certainement la présenter autrement. C'est très suffisant de la présenter par répétition, convergence et évitement, ce sont des modalités de la réduction au symbolique. Et il me semble que tout cette réduction au symbolique ne vaut encore que comme contour d'une réduction, elle, d'un autre type et qui est la réduction au réel et dont on ne peut pas vraiment rendre compte par ces écritures, sinon qu'on la voit en quelque sorte se dessiner par ce côté à l'envers qu'a le graphe des impossibilités. Voilà, toutes les répétitions sont là. Toutes les remarques syntaxiques qu'on peut faire sur le discours de l'analysant sont là.

Mais, de l'autre côté, il y a le graphe de l'impossible, et ce graphe de l'impossible est lui-même comme le contour d'une autre dimension dont il va s'agir maintenant.

Autrement dit, je veux aborder la réduction, l'opération de réduction sur un autre plan que celui-ci. Et c'est là que j'introduis la question que j'ai déjà mentionnée la dernière fois. Pourquoi est-ce que telle parole de l'Autre a pris une valeur déterminante pour un sujet, pourquoi tels mots ont fait mouche pour lui ?

Parce qu'on peut très bien imaginer, se représenter le discours de l'Autre sous cette forme, de ce graphe, on peut même se le représenter encore davantage, le discours des parents, un contexte familial, une constellation ethnique semblable, et voilà que deux sujets plongés dans le même bain sont heurtés, frappés, blessés par des événements signifiants distincts. Et là, naît une nouvelle question, pourquoi tel élément signifiant prend ce poids-là pour quelqu'un ? Là il n'est pas question de poids, tout est aussi léger et aussi lourd. On ne se pose pas la question de savoir si bêta est plus lourd que delta. Ce sont des êtres de langage, même si nous les matérialisons par un bout de craie sur le tableau noir. Mais dans nos vies, là, une parole s'inscrit, une autre, et il est question de poids, il est question de densité, il est question de couleur, il est question d'intensité. Voilà autant de valeurs dont le schématisme formel ne rend pas compte directement.

Autrement dit c'est un autre plan. On ne peut pas se contenter de l'opération réduction au niveau symbolique, même si je donne toute son importance à chacune des trois opérations que j'ai indiquées ici. Jusqu'à présent, nous étions sur le plan de l'articulation signifiante, des termes qui se répètent, des termes qui convergent, des termes qui sont évités, qui sont barrés, qui sont soustraits. Mais faisons attention, pratiquons nous-mêmes notre réduction là-dessus. Dans tous les cas, réduction, convergence et évitement, dans tous les cas, nous restons dans la modalité du nécessaire. C'est-à-dire que le trait commun entre les trois mécanismes que j'ai distingués, c'est la réduction au nécessaire au sens de Lacan, ce qui ne cesse pas de s'écrire. Voire, une réduction à l'impossible, c'est-à-dire ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, mais nous restons dans les mâchoires du nécessaire et de l'impossible.

En revanche, quand nous nous demandons pourquoi tel terme a pris telle valeur pour un sujet, c'est autre chose, et pour une raison essentielle, à savoir que nous sommes renvoyés à la contingence d'une histoire particulière et justement à quelque chose qui, à un moment, cesse de ne pas s'écrire mais survient, se rencontre, pour l'un.

Or, je dis que tout ce qui concerne, dans l'analyse, la jouissance, les modes de jouissances, l'émergence du mode de jouissance particulier à un sujet, relèvent toujours de la contingence. C'est la fonction de la rencontre qui est spécialement mise en évidence, par exemple, dans la perversion ou dans les traits de perversion qui sont toujours rapportés par le sujet à un moment, une rencontre aléatoire qui a fixé pour lui quelque chose qui, dès lors, a cessé de ne pas s'écrire. Alors après peut commencer la répétition, *et cetera,* mais, à l'origine, nous sortons tout à fait du cadre du nécessaire et de l'impossible pour nous heurter à la contingence. Et donc voilà pourquoi déjà il faut ouvrir un autre plan d'opération réduction.

Alors là je pourrais apporter les exemples, cliniques qui montrent, comment le sujet lui-même évoque la naissance par exemple d'une homosexualité, la rapporte à telle initiation, telle perception, *et cetera,* et, chez le sujet hétérosexuel, comment son mode de jouir a été infléchi, orienté, par telle scène, ou telle rencontre, telle initiation *et cetera.* Je laisse de côté ces exemples cliniques parce qu'ils sont à foison, c'est là-dedans que nous baignons, à la fois dans la littérature classique et dans ce que nous apportons nous-mêmes à nos congrès et dans nos enseignements, et je relève simplement la connexion fondamentale et essentielle, la connexion nécessaire entre la jouissance et la contingence.

Alors Freud, pour nous appuyer sur du solide, appelait ça le facteur quantitatif, *das Kantativemoment*. Qu'est-ce qu'il désignait par l'expression facteur quantitatif ? Exactement la quantité d'investissement libidinal, le *Besetzung* - je le cite exactement : « Que les structures ou les formations névrotiques sont capables d'attirer. » Voilà comment Freud approchait ça : il y a des structures, il y a des formations, au sens des formations de l'inconscient, précisément, des formations névrotiques, des formations cliniques et elles attirent une certaine quantité d'investissement libidinal.

Or nous pouvons poser comme une règle certaine, il n'y en a pas tellement, donc, c'est précieux quand on arrive à extraire ça, qu'entre l'articulation, signifiante et l'investissement libidinal, il y a un hiatus, il y a une faille, il y a une rupture de causalité dans tous les cas. Et on voit bien. L'articulation signifiante, c'est toujours au dernier terme un certain formalisme et l'investissement est d'un autre ordre, et le formalisme ne permet pas de savoir où est placé l'investissement. C'est, et donc je pose, toujours dans l'élément de la règle certaine, qu'on ne peut jamais déduire d'une articulation la quantité d'investissement qu'elle attire à elle.

Freud faisait une disjonction très forte entre l'articulation et l'investissement. Par exemple, à propos de l'hystérie, Freud pouvait noter ceci : « les fantasmes pathogènes, dérivés des pulsions refoulées, peuvent être longtemps tolérés à côté de la vie psychique normale, sans la perturber - *sans la perturber* - sans effet pathogène, jusqu'à ce que ces fantasmes reçoivent un surinvestissement, le *Uberbesetzung*, en raison de *ce qu'il appelle* une révolution dans l'économie libidinale. » Donc il dit : on peut très bien avoir une articulation, fantasmatique qui est foncièrement de nature pathogène mais qui n'agit pas. Et, à un certain moment, par l'effet d'un surinvestissement ça se met à agir,

et il dit : alors c'est une révolution dans l'économie libidinale. Une révolution c'est *Umwälzung,* une révolution, et ça traduit bien ce dont il s'agit, le mot de révolution. À un moment arrive le surinvestissement de l'articulation fantasmatique et l'effet pathogène se produit. Ce qui est important : c'est la même articulation avant après, simplement, à un moment, elle n'est pas activée et ensuite, par l'effet du surinvestissement, elle s'active, mais, comme articulation, c'est la même et le mot de révolution traduit justement cet aspect, cette rupture dans l'ordre de la causalité. C'est-à-dire que, visiblement, l'investissement ou surinvestissement, ça n'obéit pas précisément, chez Freud, à une ordonnance de ce type. Parce qu'ici, il n'y a pas de révolution, ici les petits alphas, jusqu'à la fin des temps, ils ne pourront pas embrasser les deltas sans passer par bêta, jusqu'à la fin des temps, pas de révolution. C'est pour ça que d'ailleurs, on faisait tant de mathématiques en Union Soviétique, parce qu'avec ça on tient à sa place, on ne court pas de risque, ça tourne rond. Et, précisément, la révolution, ce que Freud appelle révolution, c'est la rupture de cet ordre de causalité.

Autrement dit, nous sommes ici dans un autre ordre, dans une autre pertinence, à un autre niveau, que le caractère invariable de la répétition, de la convergence et de l'évitement. Et donc, la nécessité d'une nouvelle problématique. Qu'en est-il, dans l'analyse, de la réduction du facteur quantitatif lui-même ? Qu'en est-il du désinvestissement des articulations signifiantes pathogènes ? Ça, c'est une vraie question. Ce qui est sûr, c'est que la réduction du facteur quantitatif, pour l'appeler de son nom freudien, n'est pas du même ordre que la réduction signifiante. Qu'il est question, là, d'une réduction à la contingence, c'est la réduction à la rencontre, c'est la réduction au traumatisme et que la réduction de la contingence même est de l'ordre du possible, c'est-à-dire le désinvestissent du pathogène, parce que c'est bien de ça qu'il s'agit dans l'analyse, le désinvestissement du pathogène n'est jamais que de l'ordre du possible, c'est-à-dire qu'à un moment, ça cesse de s'écrire.

Et je dis que c'est là que s'inscrit l'acte analytique et que se joue son destin, exactement dans la marge qu'il y a entre la réduction signifiante et la réduction quantitative et que c'est là que s'inscrit la passe au titre de possibilité précisément.

Prenons l'obsession. L'obsession, où le sujet est retenu par certaines formules. Qu'est-ce que dit Lacan ? Il s'agit de savoir comment le sujet va céder la jouissance qu'il trouve à ses obsessions. Mais ça peut être très bien un sujet qui a parfaitement élucidé sa répétition. Un sujet, pour qui est clair son énoncé de convergence, et même un sujet qui a la notion des énoncés impossibles qui ont conditionné son existence. C'est-à-dire un sujet pour lequel les temps de l'opération de réduction sont accomplis, mais, ça n'est pas achevé pour autant. Il faut encore qu'il cède la jouissance qui continue de l'attacher, même à ce qu'il a élucidé. Et ça je dis ce n'est pas une construction abstraite, c'est une chose qui est présente dans l'expérience, et justement dans les temps où on appelle la fin de l'expérience. Voilà ce qu'il y a à penser.

Ce qu'il y a à penser exactement, c'est, pour le dire en terme de freudo-lacaniens, l'attraction de la libido par l'articulation signifiante, c'est-à-dire donner une forme

articulée, pensable, à ce qu'est le signifiant plus le facteur quantitatif.

S + qM

Le problème qui est posé, mais qui est posé pour nous, encore aujourd'hui, comme il a été posé pour Lacan et comme il a été traité par Lacan, c'est le problème de l'investissement libidinal du signifiant, et aussi bien de la séparation du signifiant et de la libido, c'est-à-dire du désinvestissement. Et, par exemple, c'est ce qui m'est arrivé aussi d'aborder comme le problème de la connexion du signifiant et de la jouissance, en cherchant l'élaboration du concept d'insigne, en relevant chez Lacan, aussi bien, l'essai de formule comme {S_1, petit *a*}, conçue comme une paire ordonnée, ça c'est aussi une tentative pour penser le rapport du signifiant avec le facteur quantitatif.

Alors si nous posons la question dans ces termes, freudiens, à savoir qu'il y a une rupture entre ce qui est de l'ordre du nécessaire et de l'impossible d'un côté et de l'articulation signifiante, et ce qui toujours dans l'analyse introduit la contingence. Alors comment Lacan a-t-il pensé ça ?

Premièrement, il a pensé d'une façon que nous pouvons dire maintenant sommaire que la libido, le facteur quantitatif, en définitive ça encombrait le signifiant. Lui-même a tellement investi ce genre de schéma qu'ayant à se demander « et alors la libido là-dedans ? », ça allait lui bousiller son schéma, et donc il disais : non ça, la libido ça se passe tout à fait ailleurs. La libido ça se passe entre a et a' prime.

a *a'*

Alors là, c'est le stade du miroir, je l'ai élaboré, et vous savez, ça, c'est un encombrement, comme il dit dans la première page de son séminaire de « La lettre volée », la libido c'est une sorte d'inertie mais, finalement, c'est une ombre et un reflet de ce qui se passe ici, c'est là, la détermination est symbolique ; quand il parlait de détermination symbolique, et ce qui a été la nouveauté du lacanisme c'est de dire c'est ici qu'est la cause. La cause est dans le symbolique.

Bien sûr, il va revenir là-dessus, n'est-ce pas. Ça fait voir le sens même de la formule objet petit *a* cause du désir, parce qu'au début, la cause est au niveau symbolique et tout ce qui est facteur quantitatif en est rejeté.

Donc c'était pour lui, en quelque sorte, l'image qui attirait la libido. La valorisation du stade du miroir, c'est résoudre la question freudienne en disant ce sont les images qui attirent la libido, mais les petits symboles [*toc-toc*], ils ne sont pas pris dans la glu de la libido. Les petits symboles, ils tournent, mais la libido, ils n'en ont rien à faire. C'est ça l'enthousiasme du lacanisme, au départ, c'est (*tapant dans ses mains*) [*tap, tap, tap*], n'est-ce pas, on laisse ça, là, la glu, ils sont dans l'inertie, *et cetera,* mais ça n'empêche pas de tourner, et quand votre petite machine à symboles est encrassée, vous allez chez l'analyste, et il arrive petit à petit à permettre au message symbolique de vous parvenir. Et à ce moment-là, là vous êtes vraiment verni, parce que quand ça se termine vous assumez vraiment complètement votre mort. Bien entendu la vie est de l'autre côté, la vie est ce qui gêne, voyez que je ne recule pas à faire fonctionner le

dernier Lacan sur le premier et à prendre sur le premier tous les avantages que nous donne le dernier Lacan. Oui, il faut le faire, parce que sans ça nous ne serons jamais au niveau du denier Lacan. Il faudrait peut-être leur donner des noms différents, comme ça, on appellerait vraiment Lacan l'ultime Lacan, et puis l'autre ça serait Jacquot, par exemple. Donc, comme ça, on fait la leçon à Jacquot, au nom du Lacan qui, il faut bien dire, à passé son temps à se corriger lui-même, pas du tout, comme on s'imagine, à se dogmatiser, c'est tout le contraire.

Le premier Lacan, donc, résout la question comme ça. Ça n'est pas tenable très longtemps, c'est tenable pour faire la trouée, c'est tenable comme un trait de lumière dans la psychanalyse. C'est vrai que Lacan apportant ses petites lettres, c'est lui le saint Jean qui montre comment sortir de la boue et de la glu de la psychanalyse, de son époque. Il faut faire le mouvement, c'est ça qui le justifie ; ce qui le justifie, c'est quand même son effet de contexte, ça reste inoubliable comme moment. Et ensuite il y a des temps d'élaboration, et évidemment on ne peut pas rester très longtemps sur cette position. Et d'ailleurs Lacan reste très peu de temps, parce que lui il faisait en une année, il parcourait des kilomètres, alors que nous nous refaisons les mêmes pas que lui année après année, bon.

Donc il ne reste pas longtemps sur cette position, et c'est quelque chose de beaucoup plus complexe qu'il nous présente. Disons deuxièmement, il a pensé le problème, il nous l'a présenté, il nous a appris à le traiter sous les espèces de l'identification.

En effet, pourquoi donnons-nous une telle place à l'identification ? Parce que l'identification c'est précisément une image signifiantisée, pour faire un pas de plus, c'est pour ça que Lacan parle de signifiant imaginaire ; même progressivement, il a pu distinguer complètement l'identification comme symbolique, peu importe, mais c'est à ce niveau, au niveau de l'identification qu'il a pu penser comment le signifiant attire et attrape le sujet et il l'attire et il l'attrape toujours en fonction de la jouissance qui s'ensuit et donc dans le concept d'identification, il y a comme, ce qui nous est toujours présenté, c'est quoi ? Il y a un personnage et le sujet capte un trait signifiant et il s'identifie à ce trait signifiant. Et il s'y identifie en raison de la satisfaction que ça lui apporte, que ce soit la satisfaction d'équilibrer son système signifiant, *et cetera,* l'identification nous montre comme en acte cette capture effectuée par le signifiant. Et donc c'est finalement dans le registre de l'identification que la question est d'habitude à la fois traitée et en même temps voilée.

Lacan a mis au départ en valeur, c'est pour cette raison qu'il a mis d'abord en valeur l'identification phallique du sujet. C'est ce qu'il pouvait représenter dans ses premiers temps comme phi sur sujet, bon. Le phallus était précisément ce signifiant imaginaire qui, par excellence, dans le symbolique, attire l'investissement libidinal. Et c'est pourquoi aussi bien Lacan a fait du phallus même une réserve libidinale. Pourquoi est-ce que le phallus a une telle place dans sa théorie pendant tant d'années et même sous des formes diverses du début jusqu'à la fin ? C'est parce qu'il en fait un signifiant qui en même temps concentre la libido, donc qui est la solution du problème comme telle. Et, dès lors, il fait du phallus la réserve de libido.

Alors il peut écrire que c'est à partir de cette réserve que procèdent les différents investissements d'objet. C'est ce qu'il écrit moins phi sur petit *a*. Les objets petit *a* bénéficient, sont tous corrélatif d'un certain désinvestissement de la réserve, l'investissement passant à l'objet petit *a*. Le système tient comme ça, à condition d'avoir un signifiant qui est préposé à incarner la connexion de l'articulation signifiante et de l'investissement.

En plus il ajoute, ça ne va si bien évidemment pour traduire Freud, parce qu'en même temps il y a chez Freud une quantité constante de libido, donc il doit rajouter grand phi comme étant la réserve non négativable de libido.

Le phallus apparaît chez Lacan toujours comme ce signifiant investi qui attire le sujet, qui attire sa libido et qui entraîne le sujet à se placer sous sa coupe. Donc on peut dire que la première solution de Lacan, c'était l'image. En définitive, c'est toujours l'image qui attire la libido.

Le deuxième type de solution de Lacan, c'est une question d'identification. Et la troisième solution, celle sur laquelle nous vivons encore, il ne s'agit pas de rejeter les solutions antérieures, nous nous gardons tout, nous sommes comme l'inconscient que décrit Freud, il y a des systèmes incompatibles, on met quand même tout ça ensemble, on garde tout, on est trop content finalement d'avoir ça comme boîte à outils.

Troisièmement, c'est le fantasme. Le fantasme chez Lacan, c'est la belle solution, c'est la plus belle des solutions, c'est la solution S barré poinçon petit *a*. Ça c'est une formule dont, depuis longtemps, j'ai commenté le caractère hétérogène des deux termes qu'elle unit, puisque le S barré, lui, vient de l'articulation signifiante, c'est le sujet signifiant, et petit *a,* c'est l'écriture par Lacan du facteur quantitatif freudien. C'est une belle solution parce que d'un côté, le fantasme a quelque chose d'imaginaire et donc ça valide la première construction de Lacan sur c'est l'image qui attire la libido, le fantasme garde quelque chose d'imaginaire ; mais en même temps, c'est une fonction symbolique, c'est un scénario, c'est déjà ce que Lacan découvre et met en valeur dans le séminaire *des Formations de l'inconscient*, c'est un scénario et, troisièmement, ce sujet du signifiant est complété par une quantité libidinale marquée petit *a* qui est le plus-de-jouir.

Et donc, quand nous parlons du fantasme, au sens de Lacan, et sans y penser davantage, à le suivre il a donné, il nous a dit : servez-vous de ça ; et quand nous nous servons de ça, nous pensons résoudre comme de bien entendu le problème du rapport de l'articulation signifiante et de l'investissement. C'est une sorte de solution pratique. Nous pensons cette difficulté sous le mode du fantasme. De telle sorte qu'il y a trois statuts de l'os de la cure et du désinvestissement correspondant.

Premièrement, il y a une réduction de l'imaginaire, c'est un des noms du désinvestissement et finalement le nom qu'il reçoit chez Lacan c'est la mort. La réduction de l'imaginaire c'est un moment mortel, c'est un moment d'assomption de la mort, de mort du moi, *et cetera*, donc c'est la mort. Deuxièmement, le deuxième nom du désinvestissement, c'est la réduction de l'identification et ce nom c'est la chute, nous parlons de la chute des identifications.

Donc je l'ordonne. Premièrement au niveau de l'image, le désinvestissement c'est la mort, deuxièmement au niveau de

l'identification, nous parlons de chute et troisièmement, au niveau du fantasme, nous parlons de traversée.

1 – investissement : mort
2 – identification : chute
3 – fantasme : traversée

Et, à l'occasion, ce que nous avons dit à un premier niveau, nous le redisons à un autre niveau avec le même vocabulaire parce que structuralement c'est strictement homologue ; et que la question est toujours la même : comme est-ce que le sujet peut-il se déprendre de la jouissance qui le retient, dans une image, dans une identification ou dans un fantasme ?

Alors, pour penser tout ça à la fois, au lieu de se répartir comme ça, d'un côté les identifications, de l'autre côté le fantasme etc., tout ça c'est la même question, c'est ça que je veux faire voir. Donc il faut généraliser, c'est ça que je m'efforce d'obtenir de vous. On ne part pas dans toutes les directions. Au contraire, on essaye de comprendre la forme même de notre pensée, à ce sujet. Lorsqu'on fait ça, d'ailleurs, on s'aperçoit qu'on est précédé par Lacan, souvent, dans cette recherche.

Pour généraliser, voilà ce que je propose. Disons, qu'il y a quelque chose, un X, qui se présente, tantôt sous la forme de l'imaginaire, qui est à franchir, tantôt sous la forme de l'identification, qui devra tomber, tantôt sous la forme du fantasme qui devra être traversé, quel est cet X ? Je vous l'ai dit, cet X a un nom chez Lacan, un nom qui est souligné, qui est ponctué chez Lacan, cet X, c'est le sens-joui, dans toutes, sous tous ses déguisements, ce qui est toujours présent, on peut l'appeler ainsi un sens-joui.

Ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'on s'appuie sur l'effet sémantique du signifiant, c'est-à-dire sur la notion que le signifié est fonction d'un certain état du signifiant. Je vous donne là une forme simplifiée des formules de Lacan sur la métaphore et la métonymie.

$$F(s) \longrightarrow s \equiv a$$

Ce que Lacan nous propose de dire, c'est que la libido vient investir l'effet sémantique du signifiant, qu'elle vient en quelque sorte s'associer avec lui, c'est-à-dire que petit *a* est équivalent à petit s. C'est ça l'essence de la solution de Lacan, avec le problème que ça pose et que je suis obligé d'indiquer très vite, parce que nous débordons déjà sur notre temps, qu'évidemment fonction de grand S donne petit s, ça suppose que le signifié est calculable et c'est bien ça que Lacan veut nous montrer dans ses formules de la métaphore et de la métonymie, c'est qu'à partir d'un certain état du signifiant on peut calculer l'effet signifié, et il essaye, avec petit *a*, de faire du facteur quantitatif, aussi bien, un élément calculable.

Or ça achoppe justement sur la rupture de causalité qu'il y a présente ici, ça achoppe sur la différence du nécessaire et du contingent. C'est-à-dire que la formule, les grandes formules de Lacan selon laquelle petit *a,* c'est du sens-joui, selon lesquelles petit *a* est intégrable au fonctionnement signifiant, finalement introduisent la notion d'un calcul de la libido et achoppent, comme Lacan l'a vu. C'est pour ça qu'il a amené les modalités, s'il nous a parlé du nécessaire et du contingent, c'est précisément parce qu'il s'est aperçu que c'était une objection à lui-même.

Et donc il n'y a que deux façons de faire, ou bien dire mais oui, parfaitement, l'objet petit *a* est calculable, comme le signifié, ou de dire : il n'y a pas de calcul de l'objet petit *a* mais il n'y en a pas non plus du signifié et c'est pourquoi Lacan est arrivé dans *Encore,* à poser qu'il n'y avait finalement pas de rapport nécessaire entre signifiant et signifié, et qu'il nous a dit au contraire : le signifié ça s'élabore par le dialogue, ça s'élabore par la routine d'un groupe, ça s'élabore par la pratique, mais ça ne s'élabore pas à partir d'un effet nécessaire et déductible du signifiant.

Donc l'enseignement de Lacan tout entier bascule vers la contingence, c'est-à-dire que la perception de la contingence du facteur quantitatif, qui est une chose essentielle à un moment donné dans l'enseignement de Lacan, souterraine, finalement fait basculer l'ensemble de cet enseignement, qui a commencé sous le drapeau de la nécessité symbolique, le fait basculer du côté de la contingence, aux prises avec la contingence.

Et voilà, c'est un effort pour que nous arrivions à nous mettre à niveau avec Lacan. Voilà.

Alors je continue la semaine prochaine dans cet amphithéâtre, mais je me souviendrais de faire une petite pose au bout de trois quarts d'heure.

Fin du *Cours* de Jacques-Alain Miller du 06 mai 1998.

(Cours 16)

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

dix-septième séance du Cours
(mercredi 13 mai 1998)

XVII

Une précision qui concerne la parution du *Séminaire* de Lacan. Il sortira en effet, aux dernières informations, avant la fin de ce mois-ci, mais sera en librairie le 10 juin.

La dernière fois, j'ai opposé articulation signifiante, et investissement libidinal. L'articulation est toujours, et comme telle, emprunte de formalisme. Elle permet de rendre compte de l'opération-réduction, des phénomènes de répétition, de convergence, d'évitement et elle se développe dans la dimension du nécessaire et de l'impossible. À l'articulation, j'ai opposé l'investissement, empruntant, pour composer ce binaire, un terme de Lacan et celui-ci à Freud. Certainement, l'investissement est lui-même articulé à l'articulation et il y a place pour parler des phénomènes de répétition libidinale, de convergence libidinale, d'évitement libidinal, mais il reste un trait différentiel : c'est que, dans la dimension de l'investissement, nous rencontrons, en psychanalyse, nécessairement la butée de la contingence. Et toute sortie de l'investissement, tout désinvestissement et par là même toute sortie de l'expérience analytique d'une façon conforme à sa logique reste marquée du possible, du seul possible. J'écris contingence et possible. En particulier, ai-je dit, la passe n'est jamais que possible.

En fait, l'opposition du nécessaire et de l'impossible d'un côté, du contingent et du possible de l'autre, est évidemment d'ordre logique. C'est l'opposition construite dans le fond le plus classique de la logique, même si la formalisation de ces catégories a toujours posé des problèmes spécifiques aux logiciens. Je ne m'engage pas là dedans, au moins pour aujourd'hui.

Articulation	Investissement
nécessaire et impossible	contingent et possible

C'est une logique et je considère que si Lacan, à un moment de son enseignement, a eu recours à cette logique des modalités, comme on l'appelle, c'est précisément parce que c'est sur ce point, c'est quant aux modalités que saille l'opposition de l'articulation et de l'investissement. Il n'a amené cette logique des modalités dans la psychanalyse que dans les années soixante-dix et précisément, c'est au moins ce que je soutiens, à partir de la construction, précisément parce que la logique des modalités fait parfaitement saisir du point de vue logique l'opposition de l'articulation et de l'investissement.

Voilà résumé ce que j'ai expliqué la dernière fois. Partant de cette mise en place, j'ai pu indiquer les trois formes principales sous lesquelles Lacan avait pensé le

rapport de l'articulation et de l'investissement.

Premier rapport, c'est la séparation, l'opposition entre articulation et investissement.

C'est ce que répercute l'opposition du symbolique et imaginaire, dès le départ de son enseignement : un non-rapport, l'accent étant mis sur les formes distinctes de l'articulation et de l'investissement et leur incompatibilité, l'interférence fâcheuse de l'investissement dans les affaires d'articulation au point d'inviter l'analyste à laisser de côté les affaires d'investissement pour reconnaître dans l'articulation signifiante le ressort même de la cure.

Articulation // Investissement

Articulation ◇ Investissement

Deuxième grande solution de Lacan : penser le rapport de l'articulation et de l'investissement essentiellement à partir de l'identification et plus spécialement encore à partir de l'identification phallique qui a donné une forme de solution au rapport articulation-investissement. Et c'est là que nous voyons, en particulier, les expressions qui semblent faire tache dans les *Écrits* de Lacan et qui, à moi, m'avaient, plusieurs années durant, donné de la tablature pour les situer à leur place, en particulier lorsqu'il évoque le phallus comme signifiant imaginaire dans son écrit sur la psychose, et l'expression même signifiant imaginaire fait tache parce que, lue sur le fond du premier enseignement de Lacan, on ne comprend pas, dans une lecture rapide, comment communiquent ainsi ces deux dimensions, mais l'expression signifiant imaginaire montre bien qu'il construit le phallus comme un intermédiaire, un être mixte entre articulation et investissement, entre ce qui est de l'ordre symbolique et ce qui est de l'ordre imaginaire.

Donc ce qui incarne ce rapport c'est le phallus et le phallus comme signifiant identificatoire, l'identification elle-même concentrant la question du facteur quantitatif, comme dit Freud, investi dans des signifiants, puisque les signifiants identificatoires sont des signifiants qui capturent le sujet, qui l'attirent, pas simplement qui défilent.

Troisième solution qui est possible, une forme du rapport d'articulation-investissement, c'est le fantasme, c'est le fameux S barré poinçon petit *a* qui réunit un élément déductible du symbolique, le sujet barré, du signifiant à quelque chose qui est, sous forme élémentaire, la version lacanienne du facteur quantitatif freudien, à savoir l'objet petit a.

Articulation // Investissement

Articulation ◇ Investissement

$\$ \diamond a$

Voilà donc résumée une déclinaison, à travers l'enseignement de Lacan, du rapport entre articulation et investissement.

La dernière fois, j'ai eu quelques paroles pour faire comprendre, quelques paroles enlevées, sur le premier Lacan, Jacquot, ai-je appelé. J'ai corrigé aussitôt, en

marquant qu'au premier niveau nous sommes vraiment dans la trouée lacanienne. Si on considère effectivement la conjoncture guidée par l'enseignement de Lacan, il est arrivé avec l'épée, il est arrivé avec la faux et il a dû d'abord faucher les broussailles et sa faux, c'était la faux du signifiant, il a ainsi libéré le champ. Et c'était précisément le champ du langage. Une fois opérée cette trouée, avec ses paradoxes, avec son côté unilatéral, bien entendu aussitôt il a entrepris d'élaborer le problème que cette trouée même venait faire surgir : le problème du rapport entre le signifiant et ses articulations d'un côté et ce qui est de l'ordre de l'investissement libidinal. Son enseignement, c'est ce que j'avais reconstruit déjà il y a plus de trois ans, n'a pas cessé de reprendre ce problème. Du coup, certainement, son enseignement est marqué par la dominance de l'articulation signifiante. C'est ainsi qu'il a successivement mis en valeur le caractère signifiant des principaux concepts freudiens.

Le fantasme c'est du signifiant, l'objet c'est du signifiant, la pulsion c'est une chaîne signifiante, la libido se traduit, s'incarne dans des signifiants, phi, moins phi, grand phi, ce sont autant de traductions du concept freudien de libido dans un champ régi par la dominance du signifiant. Aussi bien, le concept même de l'objet petit *a*, qui, on sait, n'est pas un signifiant, appartient néanmoins à ce régime de dominance du signifiant et traduit la prise de la libido dans le système signifiant.

$\phi \quad -\phi. \quad \Phi$

Signifiant imaginaire (a)

La différence étant qu'au lieu d'essayer de traduire la libido en terme de signifiant, avec l'objet petit *a,* Lacan traduit la libido en terme de signifié et c'est ce qui justifie l'écriture que j'ai proposée la dernière fois, petit *a* équivalent à petit *s*.

Je veux dire que les différentes tentatives de traduire la libido en terme signifiant, en manipulant le signifiant phallique, cèdent, en définitive, à l'essai d'écrire la libido du côté du signifié, pas seulement au temps du signifiant.

$(\phi \quad -\phi. \quad \Phi) \longrightarrow a \equiv s$
sens joui

Et c'est ici, exactement à ce niveau, que s'inscrit cette formule qui figure une fois chez Lacan, dans sa *Télévision,* que j'avais depuis longtemps épinglée et que je m'entraînais à manier, c'est exactement ici que s'inscrit la formule du sens-joui.

Le sens-joui, c'est aussi bien une figure du rapport entre articulation et investissement. Le joui indique la dimension de l'investissement, le mot sens est du coté de l'articulation signifiante considérée à partir du signifié. Mais du point de vue syntaxique, sens-joui que Lacan écrit dans *Télévision* en 1973, c'est exactement la même chose que ce que Lacan écrit dans la *« Question préliminaire »*, en 1958, signifiant imaginaire.

Sens joui

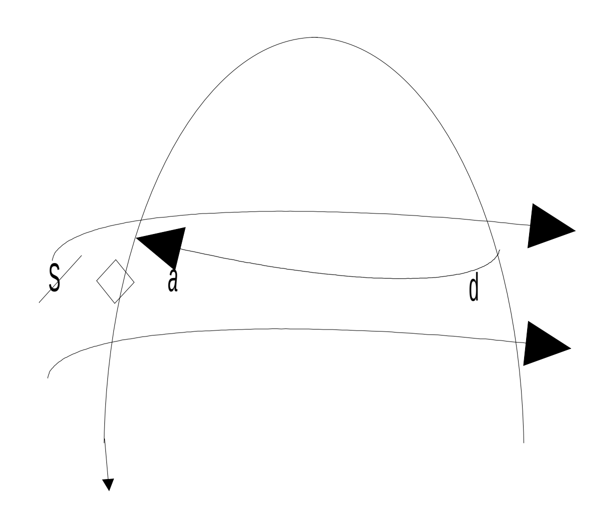
Signifiant imaginaire

$\$ \lozenge a$

Syntaxiquement c'est la même chose, c'est fait du rapprochement, de la mise en continuité de deux

termes appartenant à ces deux dimensions, c'est encore la même chose que la formule du fantasme, S barré poinçon petit *a*, toutes ces formules obéissent strictement à la même logique.

L'idée d'inscrire la dimension de l'investissement du côté du signifié, Lacan l'avait déjà eue en réalité quand il a recréé le concept du désir. Il a recréé le concept du désir pour traduire la libido en terme de signifié et si vous prenez le grand graphe de Lacan avec ses deux étages, si la pulsion est ici en terme comme chaîne signifiante, une pulsion comme chaîne signifiante, ce qu'il appelle le désir c'est ce vecteur-ci qui se présente comme un vecteur signifié rétrograde et c'est sur ce vecteur qu'il a inscrit petit d et ici le fantasme.



C'est-à-dire que la notion qui est présente dans le sens-joui, c'est-à-dire de retranscrire la libido du côté du signifié est en fait la même idée qui anime son concept du désir.

Voilà pour résumer, clarifier si besoin était, ce que j'ai apporté la dernière fois. Maintenant poursuivons, essayons d'animer un petit peu la valeur à donner à cette formule petit *a* est équivalent à petit s, essayons de nous représenter l'investissement libidinal d'une signification, que certaines significations aient une valeur exceptionnelle, déterminante pour un sujet.

Quelle signification pourrait-on choisir, me suis-je demandé ? Par exemple une des plus connues : être exclu, ah ! !, c'est le plus commun, précisément parce que l'exclusion est le statut originel du sujet. Quand nous écrivons le mathème du sujet S barré, nous l'écrivons comme exclu, exclu de la chaîne signifiante qui s'inscrit en signifiant positif. Ce sujet, on ne le trouve qu'entre les signifiants où il n'émerge que pour aussitôt disparaître. Son statut logique est d'exclusion.

C'est ce que Lacan démontre de façons diverses, le sujet se produit comme un moins-un et on pourrait dire, on peut dire, otons le conditionnel, ne soyons pas timides, que la libido investit de façon élective ce moins un.

L'hystérie ! Là vraiment, il faudrait être sourd et aveugle pour ne pas constater, on n'a même pas besoin de l'expérience analytique pour ça, à vrai dire, on se tient là un niveau de la perception commune, éclairée évidemment par l'analyse, pour ne pas constater la présence, la surprésence du sentiment, de l'affect de n'être jamais à sa place, le goût de ne pas être à sa place et la douleur de ne pas être à sa place.

Nous, ça ne nous dérange pas qu'il y ait le goût et la douleur, quand nous disons jouissance ça vaut aussi bien pour l'un que pour l'autre de ces versants, d'être incasable. Dans le symbolique, le sujet hystérique s'évertue à vérifier de toutes les façons possibles que, d'une certaine façon, il est rejeté, qu'on le sépare de sa place, sa place où il a été soustrait par on en sait quel démon, le *dem-on*, voilà, c'est le on qui est démon et cette

exclusion peut d'ailleurs cliniquement s'incarner dans le vertige, dans l'évanouissement, qui est une réalisation de cet investissement du moins-un. C'est vraiment : je n'y suis plus pour personne.

Obsession aussi bien investit à sa façon la signification de moins-un, l'exclusion. Mais cette fois-ci sous la forme du retranchement entre guillemets « volontaire » du sujet, sa soustraction à l'endroit de tous les autres, qu'il constitue par là même comme un « tous les autres, sauf moi », et, de ce fait, un surinvestissement de sa place, son auto-enfermement dans une place qu'il construit comme une forteresse, une place forte dit Lacan, qui le protége de l'intrusion de l'Autre, mais c'est au prix de l'emprisonner lui-même.

C'est ce que fait le paradoxe de la position de l'obsessionnel, on dirait le titre d'un roman des années trente « prisonnier de soi-même ». Et, dans cette place forte, retranché dans son fort Chabrol, il jouit tout seul de sa solitude sous une forme qui peut comporter la jouissance masturbatoire ou, aussi bien, l'attraction dans ce domaine de partenaires momifiés qui devront se tenir à leur place.

Voilà de la façon la plus simple deux versions du moins-un, la version hystérique et la version obsessionnelle, typiques, deux versions de l'investissement de l'exclusion, de l'investissement de la signification de l'exclusion, la première se faisant sur le mode de l'évanescence, le seconde sur le mode de la densité et il s'ensuit deux conduites typiques, du côté de l'hystérie l'intrigue passe-partout et du côté obsessionnel l'obstination malveillante.

On peut même inclure ici la psychose paranoïaque où la signification de moins-un est également investie comme celle de l'être à part, l'être exceptionnel en butte à l'hostilité universelle, voire à une persécution divine, être exceptionnel néanmoins promis à un destin incomparable. C'est précisément sur ce point qu'à l'occasion, cliniquement, on observe les affinités de l'obsession et de la paranoïa ou les affinités de l'hystérie et de la paranoïa.

Il y a des cas où on reste très longtemps, un certain temps en tout cas, à essayer de capter la différence, le trait différentiel et on en a d'ailleurs des exemples dans certaines des discussions cliniques qui ont eu lieu à la *Conversation d'Arcachon,* l'année dernière. Ça été publié dans un petit volume qui a tout son intérêt.

Je ne propose ceci que comme autant d'exemples de l'investissement libidinal d'une signification. Alors quelle est là-dessus l'idée de Lacan ? Son idée a été de penser l'investissement de la signification, de penser la signification libidinalement investie, de penser le sens-joui, de penser petit *a* équivalent à petit s, sur le modèle du calcul du signifié. De quoi s'agit-il ? Lacan a admis et a enseigné que l'effet de signifié était déductible d'une articulation du signifiant. Et même, lorsqu'il a amené ce calcul du signifié, c'est alors que tout le monde a eu le sentiment que le lacanisme était né.

C'est ce qu'il accomplit dans « L'instance de la lettre », sur quoi d'ailleurs s'est exercée l'ingéniosité des philosophes qui ont reconnu là, en effet, un certain passage à la limite et la naissance d'une nouvelle approche. « L'instance de la lettre » présente un calcul du signifié et explique que c'est de deux façons différentes que l'effet de signifié est engendré par les rapports internes

au signifiant. C'est, comme vous vous en souvenez, la formule de la métaphore, indiquant qu'une substitution signifiante est fonction d'une substitution signifiante par rapport à un contexte signifiant et fonction de ceci l'émergence d'un signifié sous forme de ? ? ?. Et que, de la connexion signifiante, dans un contexte signifiant, on obtient un autre type d'effet signifié, un effet retenu dit métonymique.

Métaphore

$$f\left(\frac{S'}{S}\right) S'' \cong S(+)s$$

Métonymie

$$f(S \cdots S')\, S'' \cong S(-)s$$

Qu'est-ce que c'est que ces formules ? Ce sont des formules où il y a calcul du signifié à partir du signifiant, le signifiant étant dans une certaine disposition, dans une certaine organisation, le signifié qui s'ensuit répond à certains critères.

J'appelle ça un calcul du signifié. Alors, voilà comment je vous présente les choses maintenant, je vais dire que ces deux formules sont résumables en une, qu'on trouve chez Lacan moyennant quelques modifications, et elles consistent à dire qu'en définitive, est fonction de tout rapport signifiant S_1-S_2, un certain effet signifié que Lacan écrit S barré, c'est l'effet sujet.

$$f(S_1 S_2) \longrightarrow \not{S}$$

Et sont innombrables les occurrences où Lacan explique en effet que le premier effet du signifiant, le premier effet du rapport des signifiants, que ce rapport soit métaphorique, soit métonymique, le premier effet du rapport de signifiant comme tel, c'est l'émergence du sujet barré.

Et, à l'occasion, il explique simplement que, dès lors qu'il y a une chaîne signifiante et qu'il y a deux signifiants, il y a un intervalle eh bien le sujet, c'est cet intervalle la même, par exemple.

Donc le sujet, c'est l'effet principal, l'effet majeur de l'articulation signifiante. Mais alors ce que j'ajoute, ce que je vous invite à percevoir là, c'est ce que c'est un effet neutre en tant qu'il n'est pas investi libidinalement. Ce sujet barré, comme Lacan le souligne lui-même, c'est un sujet mortifié. C'est un sujet sans le corps, c'est le pur sujet du signifiant qui demeure là, même longtemps après que vous ayez disparu, qui demeure là sous l'espèce de votre nom, et vous continuez d'être véhiculé. Ce sujet du signifiant, il est d'ailleurs là avant vous. Pour l'imager, quand les parents sont déjà là à parler de l'enfant à naître, et aujourd'hui, le plus important de l'existence de quelqu'un est en question avant sa naissance, à savoir va-t-on le laisser vivre ? , comme disent certains. Donc, son statut de sujet du signifiant est bien là, et comment, avant qu'il vienne à l'existence.

Donc, ce S barré, il est là, avant la naissance, avant même la conception, et puis il dure après vous. Il est donc presque indifférent à votre existence physique et c'est ce signifiant que Lacan voit émerger par exemple dans le rêve du père qui veille son enfant, et cetera. Ce sujet, qui, s'il était mort, ne le saurait même pas, parce qu'il l'est déjà. Et donc ce S barré, c'est un effet neutre du signifiant - je dis neutre du point de vue de la libido -, c'est un

effet de libido zéro. C'est un pivot de l'enseignement de Lacan que ce concept de S barré.

C'est par rapport à cet effet neutre que doit être pensé cette fois-ci un effet chargé, un effet investi. Et c'est ce que Lacan essaye, à savoir d'écrire fonction du rapport des signifiants, un autre type d'effet signifié qui est précisément petit *a*, à savoir l'effet de signifié investi.

F(S1S2) → (a)

Voilà un nouveau calcul, différent du calcul de métaphore et métonymie, qui est fait du point de vue de la libido et qui distingue deux effets non pas métaphore et métonymie, mais l'effet sujet et l'effet petit *a*, qui distingue l'effet de mortification, et c'est l'effet qui est au contraire un effet de plus-de-jouir.

Ce sont là deux effets signifiés du signifiant qui sont précisément réunis dans le mathème dit par Lacan du discours du maître mais qui est aussi, dit par Lacan aussi bien, le discours de l'inconscient et on peut dire qu'il représente l'articulation signifiante dans l'inconscient avec ses deux effets majeurs et opposés : l'effet S barré et l'effet petit *a*, c'est-à-dire le côté désinvesti et le côté investi. Sur la ligne supérieure, on trouve l'articulation signifiante minimale S_1-S_2, et sur la ligne inférieure les deux effets contradictoires ou antinomiques du signifiant.

$$\frac{S_1}{S} \qquad \frac{S_2}{a}$$

L'effet mort, du côté S barré, et de l'autre côté, le produit, la jouissance, qui suppose au contraire la vie. On s'aperçoit une fois de plus ici de la nécessité de la formule du fantasme qui réunit S barré et petit *a* et pourquoi elle a pu traverser l'enseignement de Lacan presque dans son ensemble.

Chez Lacan, dans l'enseignement de Lacan, quand nous lisons Lacan, quand nous essayons, avec cette lecture, de guider nos pas dans l'expérience analytique et dans la théorie, toujours c'est dans le fantasme que la libido apparaît par excellence conjointe à l'effet du signifiant. On peut dire que chez Lacan, la voie qui promène dans l'enseignement de Lacan, c'est le fantasme est le lieu par excellence de l'investissement. Je simplifie, il y a l'identification et cetera, mais c'est tout de même le fantasme qui est le lieu par excellence de l'investissement.

D'une certaine façon, c'est là qu'est l'os de la cure, la pierre du chemin analytique de la parole. Et c'est donc là que se joue dans l'analyse le destin du désinvestissement dont dépend la fin de l'analyse comme passe. Et c'est ce désinvestissement que Lacan appelle la traversée du fantasme.

Je me propose de signaler maintenant ce que cette solution, peut avoir de bancal, d'insatisfaisant, ce qu'elle a eu d'insatisfaisant pour Lacan lui-même. Je le fais avec beaucoup de prudence, j'ai intérêt, hein !, car la passe ! C'est quelque chose de formuler un concept comme la passe ! Vraiment Lacan, avec ça, est intervenu en direct dans le cours même des analyses, puisqu'on voit ça, des sujets qui restent en analyse pour atteindre à la passe. Donc, avec ce concept, Lacan a pris la responsabilité d'intervenir dans le cours même des analyses, d'innombrables analyses.

D'ailleurs quand il a amené ce concept au milieu de ses élèves, pour qui il n'était pas un inconnu, c'était Lacan, vous voyez qui c'est, et eux le fréquentaient, ils avaient, pour certains, fait leur analyse avec lui, ils l'avaient connu brillant personnage de la Société de Paris, qu'ils avaient sollicité de leur expliquer un peu Freud et qui s'y était mis, chez lui, d'abord, et puis comme il y a eu un peu plus de monde, il avait trouvé un amphithéâtre pour faire ça, de cent personnes, au maximum.

Au fil des années, il leur avait amené les *Écrits techniques de Freud,* le *Moi,* les *Psychoses,* il leur avait écrit, pour eux, un certain nombre de textes qui ont été depuis lus partout dans le monde, et puis il avait amené les *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* et la suite, et donc en soixante-sept il a amené ce concept de la passe qui est aujourd'hui pour nous quelque chose de précieux.

Quand il a amené ça, il a été accueilli, il faut se le représenter, quand il a amené la *Proposition de la passe,* d'abord il n'a pas eu la majorité, c'était une proposition, il l'a mise aux voix, il a demandé qu'on se prononce avec des formules latines, quo…, je ne sais plus, *quoman quodum* enfin ceux disaient plutôt pour, plutôt contre, et plutôt je ne me prononce pas. Et le résultat n'était pas extraordinaire, et le débat était encore plus savoureux. On a dit que c'était vraiment une formule, sadienne. Le débat n'a jamais été… le débat de l'époque, auquel Lacan a répondu par son « Discours à l'EFP » qui est publié dans Scilicet 2/3, on le voit quand même très fâché, très très très fâché. Il n'a jamais publié le débat qui avait eu lieu le mois précédent, c'est-à-dire en octobre ou il a fait sa « Proposition », il a laissé le temps aux gens de bien saisir, aux gens !, aux AME et aux AE de son École, il leurs a laissé le temps de bien saisir le suc de ce qu'il amenait, puis le débat a eu lieu en novembre, puis en décembre il a fait sa réponse, mais le débat de novembre n'a jamais été publié. C'est dommage, parce qu'on aurait vu comment on accueille une vérité dans le milieu analytique, même et surtout quand elle était dite par Lacan ! Il y avait même des cageots de tomates hauts comme ça !

Je me souviens tout de même avoir lu ce débat, une sténographie de ce débat, donc je me dis Lacan a du me passer à un moment la sténographie de ce débat puisqu'il y a des formules qui me reviennent. Je me dis qu'il faut que je retrouve ces papiers pour donner la mesure de comment ce qui est si bien établi parmi nous, aujourd'hui, comment ça rentre dans le monde, comment ça fraye son chemin.

Puis il y a des gens aussi pour s'imaginer que, du temps de Lacan, c'était absolument *sweet* les choses, que c'était, je voudrais, j'en appelle non pas à toutes les mères, mais j'en appelle à tous les vieux de la vieille qui se souviennent encore, il y en a quelques-uns, pour se souvenir de ce qu'était la vie de l'institution analytique, où en effet il n'y avait pas tellement institutionnellement de moyens sauf des occasions comme celles-ci, de s'exprimer, longuement, de taper sur les instances, et cetera, c'était spécial. Et c'était… Il faut lire le discours de Lacan à l'EFP, en y mettant le ton, c'est pas ironique, c'est un ton de combat, et c'est ce qui a rythmé l'enseignement de Lacan, c'est, il faut bien dire, constamment, la résistance de ses auditeurs, c'est ça qui l'a stimulé aussi bien, d'ailleurs.

Alors à l'époque, évidemment, on a fait des critiques sur la passe, ça n'était pas le moment, et aujourd'hui d'ailleurs je ne vais pas davantage en faire. Je veux simplement rappeler que la passe a d'abord été formulée par Lacan à partir du fantasme. Dans la « Proposition de 1967 », la passe désigne le moment du désinvestissement libidinal, et même du désinvestissement libidinal entre guillemets « total », en tant que le fantasme serait le lieu de son effectuation.

Je me dirige, avec précaution, avec des ruses de sioux, vers la notion qu'il convient de changer, dans notre conception, je touche mon front, je ne suis pas sûr que la construction se fasse là, Lacan en tout cas considérait qu'il pensait avec les pieds, il l'a écrit. Il convient de changer le lieu d'effectuation de la passe et aussi de la pensée. Ce lieu n'est pas par excellence le fantasme. Du même coup, le terme de traversée, que Lacan n'a utilisé qu'une fois, deux, n'est pas forcément le plus adéquat, pour ce dont il s'agit, ni même le concept de désinvestissement qui en supporte l'usage.

Je précise que je ne m'aventure dans cette direction que parce que je la lis dans l'élaboration de Lacan lui-même. Maintenant, ce qui fait difficulté, c'est qu'à l'occasion, on m'oppose ce que j'ai dit, c'est-à-dire ce que j'ai dit depuis quinze ans, vingt ans, on me le renvoie comme constituant l'orthodoxie lacanienne.

Et donc on me regarde du coin de l'œil, en me trouvant peut-être un petit peu déviant par rapport à l'orthodoxie de Lacan. Et je suis là à dire : mais c'est moi qui l'ai faite, cette orthodoxie !, enfin avec quelques autres, mais il y a des choses parfois que Lacan n'a dites qu'une fois, alors nous, nous avons commencé à le dire dix fois, cent fois, mille fois, dix mille fois, donc c'est devenu, en effet, il y a eu un poids d'orthodoxie. Mais il ne faut pas se laisser impressionner par nous-même. Il faut savoir que ce qui nous revient sous la forme de l'orthodoxie, c'est ce que nous avons mis au point, c'est l'effet boomerang, d'avoir si bien expliqué les choses, si clairement, comme il est clair monsieur Miller ! Du calme ! D'abord il n'est pas si clair que ça, s'il était si clair il dirait les choses plus vite, il ferait quelques formules et puis il ne tournerait pas tout le temps autour des même choses à la suite, comme ça, de Lacan, en reniflant la piste, en rentrant dans le mur plus souvent qu'à son tour, non, pas si clair !

Précisément, ce que Lacan apporte, n'est pas fait pour prendre la forme d'une orthodoxie. Donc ne nous laissons pas impressionner par les énoncés, y compris les plus assurés, oui !, oui !, assurés, mais enfin nous sommes les élèves d'un maître qui allait son chemin, qui est allé son chemin jusqu'au bout, qui ne nous a pas donné même le repos de prendre lui-même quelque repos. Une fois qu'il avait fait « Fonction et champ de la parole et du langage », il aurait pu s'arrêter là, franchement c'était bien pour toute une vie. Quand il a fait les *Écrits*, il a pondu les *Écrits* finalement, quand on fait un œuf pareil, tout le monde, ses élèves justement, attendaient qu'il arrête un petit peu ! ! (*rires*), c'était à leur tour de parler. Et, pas découragé il repartait.

Il a été le commentateur de Freud, et tant qu'il était le commentateur de Freud, il y avait les autres qui tournaient les pages de Freud, aussi, vicieusement, comme ça, pour trouver où est-ce que Lacan se serait trompé dans la page machin, Freud n'a pas dit tout à fait ça… Et on voit dans l'enseignement de

Lacan, on le voit batailler avec l'un ou l'autre, sympathiquement.

Évidemment, après qu'il ait parlé un certain temps, Lacan s'est mis à parler pas simplement de Freud, mais il s'est mis à parler de lui-même, de ce qu'il avait dit avant, pour dire éventuellement le contraire ou le déplacer. C'est à ce moment là qu'on en a vu un certain nombre qui ont fichu leur camp, pour continuer à lire Freud tout seul. Ils n'avaient pas besoin de Lacan pour les embrouiller avec cette affaire, ils avaient déjà métaphore, métonymie à penser et donc ça nous a valu d'éminentes productions universitaires.

Mon excellent collègue, aujourd'hui à la retraite, Jean Laplanche, s'est propulsé dans tout ça, s'est, comme dit Châteaubriand en évoquant Talleyrand et Fouché qui s'en allaient le vice appuyé sur le bras du crime, Laplanche s'en est allé bras dessus bras dessous avec métaphore et métonymie, qui sont de moralité bien supérieure à Talleyrand et Fouché bien entendu.

J'ai dit la dernière fois, à cause de ce petit incident, qu'on ferait une petite pose au milieu, je ne l'ai jamais fait, j'ai trouvé ça tellement agréable, il est trois heures moins dix, à trois heures pile, je recommence.

(Pause)

Bon, maintenant, il faut faire un petit sprint jusqu'à trois heures et demi. J'ai déjà pris, avec les excursus auxquels je me livre, du retard par rapport à ce que j'avais exposé à Bahia.

Dans l'exploration que je propose, le premier jalon, le premier repère, c'est que la jouissance n'est pas pensable sans référence au corps. Il faut un corps pour jouir, et il n'y a qu'un corps qui puisse jouir. Cette remarque, qui ne fait que donner écho à ce que repère Lacan dans son séminaire *Encore* prend ici son prix de ceci que l'articulation signifiante est, comme telle, indépendante de toute référence au corps. Par exemple, l'articulation des alphas, bêtas, gammas, deltas, ne se soutient d'aucune référence au corps. C'est un fait de logique signifiante pure.

Deuxième remarque. C'est que Lacan, le tout premier Lacan, indexé de façon un peu désinvolte de ma part de Jacquot, avait cru pouvoir se passer de la référence au corps en laissant le corps extérieur au symbolique. C'est même le sens qui se révèle ici de sa distinction classique de l'imaginaire et du symbolique.

Le corps a d'abord été situé par lui dans sa réflexion dans l'ordre imaginaire. Le corps lacanien a été essentiellement le corps spéculaire, celui du stade du miroir, et, à ce titre, lieu électif de la libido, de la libido freudienne conçue à partir du narcissisme comme circulant entre a et a'.

Lorsque Lacan a dégagé l'ordre symbolique, le corporel n'y est plus intervenu qu'en tant que symbolisé, mais intervenir en tant que symbolisé comporte précisément mortification du corps. En même temps j'ai signalé déjà ici que la construction qui repose sur l'opposition du symbolique et de l'imaginaire ne pouvait se passer de situer une satisfaction interne au symbolique.

Lacan laissait la libido et le corps à l'imaginaire, mais sa construction ne pouvait pas tenir sans qu'il y ait dans le symbolique même une satisfaction visée par le sujet. Il lui fallait nécessairement une satisfaction purement signifiante, c'est-à-dire précisément une jouissance sans le corps. Une jouissance sans le corps ça n'existe pas bien sûr, dans cette définition. Il

fallait une satisfaction qui ne soit pas une jouissance du corps. J'ai déjà indiqué ici que c'est ce qu'il appelait la reconnaissance au sens hégélien, dont j'ai souvent reparlé ici, je crois que c'est ainsi qu'on la situe exactement, c'est qu'elle a tenu cette place dans le premier enseignement de Lacan parce que la reconnaissance, c'était quelque chose que visait le sujet, qui lui apportait une satisfaction mais une satisfaction d'ordre purement symbolique. C'est comme ça que Lacan pouvait dire : dans la psychanalyse, on se paie de parole. Il visait là une satisfaction purement symbolique distincte de la satisfaction libidinale physique.

C'est ainsi même que ce qui était susceptible pour lui de lever le symptôme, c'était d'y reconnaître le désir qui y était présent et en souffrance, en mal de reconnaissance. Tout ce qu'explique le premier Lacan, c'est le mal de reconnaissance. C'est-à-dire qu'il y a une satisfaction qui n'est pas la satisfaction libidinale, qui est une satisfaction bien propre, une satisfaction d'ordre symbolique, et c'est ainsi que, par exemple, vous verrez, dans son séminaire des *Formations de l'inconscient*, au cours des sept premières leçons qui commentent le livre de Freud sur le *Witz*, on voit Lacan contourner tout ce que Freud énonce sur la satisfaction langagière de l'enfant, un contour d'une élégance extrême et quand même très très visible, pour élaborer en quelque sorte une autre satisfaction.

Une satisfaction qui consiste pour le sujet à être entendu au-delà de ce qu'il dit, qu'on reconnaisse son désir au-delà des énoncés qu'il peut amener. Et ça, c'est la notion d'une satisfaction purement interne au symbolique et qui vient de la reconnaissance de l'Autre. Dans ce *Séminaire,* on est juste au bord où Lacan, à la fin de l'année, va liquider ce concept de reconnaissance. Il commence l'année avec ça et puis ça bascule et puis finalement lui-même le critiquera dans son rapport de « La Direction de la cure », je l'avais indiqué jadis avec beaucoup de précision.

Alors comment le corps est-il introduit dans l'enseignement de Lacan ? Il doit l'être, dans la mesure où la libido exige la référence au corps. Qu'est-ce qui répond à cette exigence chez Freud ? Chez Freud où l'appareil psychique est par excellence capable de *Lust*, où l'appareil psychique, le point de vue économique chez Freud est déjà présent dans son ouvrage sur le *Witz*, comme je l'avais montré il y a deux ans. L'appareil psychique fait des dépenses, pour Freud, il fait des économies, et quand il fait des économies il peut y avoir un *Lustgewinn*, un gain de plaisir, dont Lacan fera le plus-de-jouir.

Qu'est-ce qui répond à cette exigence, chez Freud, de la référence au corps ? C'est le concept de la pulsion en tant qu'elle intéresse des zones particulières du corps, dites zones érogènes, en tant qu'elle intéresse les objets du corps, en particulier ceux qu'il perd, l'objet oral où intervient le sevrage, l'objet anal qu'il perd par nature. Le concept de castration même exige la référence au corps.

Alors que, dans la veine principale de l'enseignement de Lacan, le corps n'est introduit qu'à la condition d'être significantisé, symbolisé, c'est-à-dire mortifié. Le premier corps, celui qui est présent déjà dans « Fonction et champ de la parole et du langage », c'est un corps subjectivé et j'avais, jadis, déjà plusieurs fois, signalé ce passage. Les stades instinctuels,

disait-il, sont déjà, quand ils sont vécus, organisés en subjectivité. Et il évoque la subjectivité de l'enfant qui enregistre en victoire et en défaite la geste de l'éducation de ses sphincters, et jouissant de la sexualisation imaginaire de ses orifices cloacaux, faisant agression de ses expulsions, excrémentielles, séduction de ses rétentions et symbole de ses relâchements.

Voilà le corps tel que Lacan l'amène au tout premier moment de son enseignement, c'est un corps subjectivé, c'est un corps dont les orifices, dont les objets, dont les avatars du développement sont repris en subjectivité et reçoivent du sens. C'est un corps donc significantisé et subjectivé qui est introduit et qui est, tel que c'est présenté ici, le lieu de l'épopée du sujet.

Le corps est encore introduit par Lacan en tant que phallus c'est-à-dire en tant que partie significantisée, c'est-à-dire mortifié. Le corps est introduit foncièrement du côté S barré. Le corps est introduit en tant que pulsion, sans doute, chez Lacan, mais la pulsion est d'abord faite équivalente à une demande où le sujet s'évanouit et la pulsion est faite équivalente à une articulation signifiante.

Le corps est aussi introduit en tant que ses objets partiels mais dans l'époque justement de la « Direction de la cure » et du séminaire des *Formations de l'inconscient*, les objets sont des objets signifiants de la demande, l'objet oral, l'objet anal, les objets pulsionnels sont introduits comme objets signifiant de la demande.

Un peu plus tard, le corps est introduit en tant que toujours mortifié par le signifiant, à l'exception de reste, et c'est là que Lacan peut mettre son objet petit *a,* et l'objet petit *a* même, c'est l'objet en tant que reste échappant à la mortification de l'ensemble. C'est-à-dire que ce qui domine, dans l'approche de Lacan, c'est la mortification. C'est la subjectivation et la mortification et même quand il nous parle de l'objet petit *a*, dans les dernières années de son enseignement, c'est comme d'un plus-de-jouir, c'est-à-dire comme le supplément échappant à la mortification, sur fond de mortification. La jouissance est pensée sur fond de mortification.

C'est ainsi que vous trouvez dans *Radiophonie* énoncer l'équivalence du grand Autre et du corps. Rien ne peut mieux indiquer que le corps est ici corps mortifié. Comme dit Lacan, c'est le *corps,* (c o r p s), c'est le cadavre. Ce cadavre, c'est une façon de nous représenter l'annulation de la libido et de la jouissance. L'horreur, c'est de penser que le cadavre ait encore besoin de jouir. C'est ce qu'on nous représente sous les espèces du vampire, que morts ils veulent encore jouir. C'est un point de vue à examiner, j'irai trop vite en repoussant ça, il y a beaucoup de témoignages qui montrent, en effet, de quelles façons les morts vivent de nous, de quelles façons les morts nous suçent le sang.

C'est sûr, par exemple nous, nous vivons de Lacan (*rires*), nous, nous vivons de Lacan, nous nous nourrissons sur la bête, mais, selon, un autre point de vue, il y a des gens que ça inquiète, que justement c'est aussi par nous que l'enseignement de Lacan, que sa parole, que son signifiant, que son articulation signifiante gardent présence et force. Pour que ça vive, il faut bien que nous y apportions justement nous-même notre plus-de-jouir. Il faut bien qu'on s'y voue, qu'on s'y dévoue, sans ça, dès qu'on arrêtera, on verra la

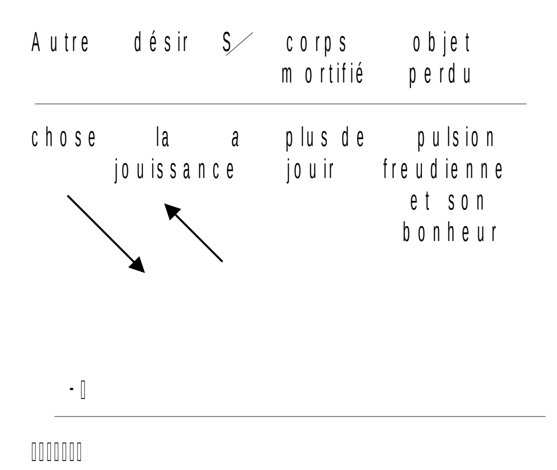
différence, dès qu'on arrêtera, viendront les entrepreneurs de l'université, comme (*toc, toc, toc*) on fera la liste, bon prenons ça et commençons à découper ça en morceaux, on fera ça comme on fait pour Racine ou pour Gide, un patron d'université dira à un de ses élèves : vous vous prenez la genèse de Lacan, et puis vous, vous prenez Lacan de telle année à telle année, et puis s'il y a un de ces coquins qui se met à prendre l'année d'un autre, il y aura quelqu'un pour le faire rentrer juste dans sa case, et, un jour, un jour ça arrivera, hein ! Mais il est certain que nous en mettons un coup, finalement, pour continuer, continuer de faire jouir le mort.

Je laisse ça de côté, c'est un thème trop délicat pour me livrer là à des improvisations, j'y repenserai à tête reposée.

Donc le corps, c'est l'équivalent de l'Autre, du signifiant, c'est ce que formule Lacan dans *Radiophonie* et ça révèle d'une certaine façon, ça lui apparaît aussi, qu'il y a dans son œuvre, il passe, en effet, un cadavre. Il passe un cadavre, il passe un corps de signifiant, et heureusement qu'il y a le plus-de-jouir, le reste de jouissance qui reste hors mortification, mais qui conserve l'empreinte quand même du signifiant, l'objet petit *a* conserve l'empreinte du signifiant, ne serait-ce que parce que c'est un objet, heureusement qu'il y a l'objet petit *a* pour y mettre. Il y a toujours eu quelque chose qui compensait ça. Il y avait l'imaginaire et quand ça n'a plus été l'imaginaire, c'est l'objet petit *a*, c'est ce reste qui est une exception. Ce sont les exceptions libidinales à la mortification.

La formule du fantasme, centrale dans la théorie de la cure, au départ, s'inscrit dans cet ordre. Cette formule résume ce que je viens de dire, à savoir : au corps mortifié du sujet doit quand même répondre comme une compensation, comme un complément, comme un supplément, un certain facteur quantitatif de libido. C'est dire que le substratum du fantasme, c'est le corps mortifié, c'est ça la référence, et j'ai présenté à Bahia la mise en ordre suivante, qui ordonne deux dimensions, toujours présentes chez Lacan.

Là, celle de l'Autre, ici celle de la Chose, là la pulsion, ici l'investissement. Le désir est de l'Autre, selon une formule célèbre, tandis que la jouissance tient à la Chose, et j'écris ici S barré, j'écris ici petit *a*, je place ici le corps mortifié, et ici le plus-de-jouir, ici l'objet perdu de Freud, pour le redire en terme freudien, et ici la pulsion freudienne, et son bonheur, pour le dire comme Lacan. Ici, je mets le moins phi de la castration, et ici je mets le grand phi non négativable introduit par Lacan et je pourrais d'ailleurs continuer encore cette mise en série de termes.



Et c'est là qu'il faut une conversion de la perspective. Le sujet barré veut dire le corps mortifié, or il y a jouissance, même si c'est la jouissance résiduelle du plus-de-jouir. Et pour qu'il y ait plus-de-jouir, il faut le corps vivant.

C'est-à-dire que s'il y a un effet du signifiant sur le corps qui est la mortification, il y a un autre effet qui est la production du plus-de-jouir. À tout ce qui, dans l'enseignement de Lacan, répercute que le signifiant tue la jouissance, il faut opposer que le signifiant produit la jouissance sous les espèces du plus-de-jouir.

J'ajouterai même que cette bipartition fait bien voir le rôle médiateur de la formule du fantasme qui unit ces deux dimensions et même qui fait voir en quel sens il y a entre ces deux côtés de la bande comme un rapport mœbien, un rapport de bande de mœbus entre ce côté-ci et ce côté-là. Il faut les mettre en continuité, comme sur une bande de Mœbius, et c'est ce qui est aussi présent des commentaires que Lacan a pu donner à sa formule du fantasme.



$) \; (\$ \lozenge a)$

C'est bien pourquoi Lacan a pu faire de l'objet petit *a* la cause du désir et qu'il a pu faire du signifiant, de l'Autre une cause de la jouissance. Voilà les relations qui indiquent qu'il faut considérer ces deux côtés comme en rapport mœbien l'un avec l'autre.

Quelle est la conversion de la perspective à quoi j'appelle, ne faisant que redoubler l'appel de Lacan lui-même. La conversion de perspective, c'est de considérer que le signifiant n'a pas d'abord un effet de mortification sur le corps, que l'essentiel, c'est qu'il est cause de jouissance et qu'il s'agit donc de penser l'union du signifiant et de la jouissance, que le signifiant a une incidence de jouissance sur le corps. C'est ce que Lacan élabore dans ses *Séminaires* qui approchent du *Séminaire XX.* Il élabore, il privilégie l'effet de jouissance du signifiant, et non pas son effet de mortification.

Cette incidence de jouissance sur le corps qu'a le signifiant, c'est ce que Lacan appelle le sinthome, et il crée le concept de sinthome, précisément parce que c'est au-delà du fantasme.

Le fantasme est essentiellement lié au corps mortifié et à ce résidu de jouissance qu'est le petit *a* dans cette configuration, alors que le sinthome se réfère au corps vivifié par le signifié, le corps en tant qu'il jouit intensément du fait du signifiant.

C'est sur les mêmes textes que ça joue. Nous pouvons prendre « On bat un enfant », prendre ce geste auguste du fouetteur, et nous pouvons dire : voilà, c'est le corps en tant qu'il est mortifié et marqué du signifiant. Nous pouvons y voir la représentation, abjecte peut-être, de la mortification, mais, dans cette même image nous pouvons, au contraire, lire la production de la jouissance par le signifiant. Abîmer le corps, le frapper, le heurter, voire le détruire sont aussi les voies de sa jouissance, et ce qui est là révélé par Lacan, qui démontre d'ailleurs une curieuse sympathie pour, enfin pour le (*mimant des coups de bâtons*), ce qui l'a marqué c'est un certain sadisme du signifiant, mais la mortification a pour envers l'intensification de la jouissance.

Eh bien voilà la conversion de perspective que Lacan opère. C'est de savoir : est-ce qu'on va penser petit *a*, à partir de S barré, en donnant la dominante à S barré, où est-ce qu'on va penser S barré même, à partir de petit *a ?* C'est-à-

dire privilégier le signifiant comme cause de jouissance plutôt que le signifiant mortifiant ? Et je dis que précisément, c'est pourquoi Lacan passe du symptôme au sinthome.

Le symptôme, comme on l'écrit d'habitude, est précisément saisi par Freud, au moins avant *Symptôme, Inhibition et angoisse*, avant tout comme un effet de vérité, comme un phénomène de vérité, pensé dans le signifiant. D'ailleurs quand on dit « ça fait symptôme », on se réfère à cette notion du symptôme vérité, alors que si Lacan modifie le mot pour parler du sinthome, c'est parce qu'il met au premier plan l'effet de jouissance, le symptôme-jouissance, celui qui nous est présenté par Freud déjà dans *Symptôme, Inhibition et angoisse*. D'où une nouvelle définition du signifiant, le signifiant se réfère au corps sous la modalité du sinthome.

À partir de maintenant, n'attendez pas de moi que je respecte la différence phonétique, je parle du symptôme pour designer aussi bien le nouveau, sinthome. Et quelle est dès lors la place théorique du symptôme chez Lacan ? Il vient précisément à la même place où Freud inscrit la pulsion. C'est-à-dire c'est le concept même du rapport de l'inconscient au corps et donc le sinthome vient à cette même place et c'est pourquoi Lacan est conduit à dire que le sinthome est réel et que nous le répétons, comme des perroquets, mais il faut saisir que cette formule prend tout son sens quand on l'oppose à la formule de Freud : les pulsions sont nos mythes.

Autrement dit la formule de Lacan « le symptôme est de l'ordre du réel », ne prend son véritable sens que si on fait surgir la formule freudienne à quoi elle répond, à savoir les pulsions sont nos mythes, que pour penser le rapport de l'inconscient au corps, Freud a eu recours à un concept mythe, qu'avec le sinthome Lacan essaye d'élaborer un concept opératoire. Évidemment, le mythe est une façon d'approcher le réel, comme le souligne Lacan. C'est justement quand défaillent les moyens opératoire du symbolique qu'on a recours au mythe pour désigner le point de réel. Autrement dit, derrière la pulsion de Freud, il y a le sinthome de Lacan.

La pulsion freudienne, c'est l'interface encore mythique du psychique et du somatique alors que le symptôme lacanien, c'est la connexion réelle du signifiant et du corps.

Je ne peux pas vous dire à la semaine prochaine, parce que cette salle n'est pas libre la semaine prochaine, sans doute pour un colloque aussi tumultueux que celui auquel nous avons assisté la dernière fois (*rires*), donc je vous donne rendez-vous le 27 mai, nous aurons ensuite nos rendez-vous le 3, le 10 et le 17 juin.

Il nous reste quatre rendez-vous, la prochaine fois je terminerai, j'espère, ce que j'ai pu exposer à Bahia. J'ai dit que j'espère terminer parce que comme les échos vont en arriver, ça va commencer de partout à être réinventé, alors j'aimerais quand même disposer d'un petit moment pour vous l'exposer moi-même, et ensuite je chercherais de quoi terminer le galop de cette année, avant ce qui mettra finalement un point de capiton à ce travail, à savoir, avec des collègues, un rendez-vous à Barcelone sur le Partenaire-symptôme.

Alors à dans 15 jours.

Fin du *Cours* de Jacques-Alain
Miller du 13 mai 1998
(Cours 17)

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Dix-huitième séance du *Cours*
(mercredi 27 mai 1998)

XVIII

Le voilà !!! (montrant le dernier *Séminaire* de Lacan paru au Seuil, *les Formations de l'inconscient*, applaudissements de l'auditoire). Un petit effet il est né le divin enfant (*rires*). J'ai reçu les premiers exemplaires hier en fin d'après-midi, il est bien là. Il a sur la couverture - qui est très bien sortie à mon avis – un fragment du Paolo Uccello, *la Bataille de San Romano*, qui se trouve à la Nationale Gallery de Londres, et in extremis l'ectachrome est bien arrivé de Londres pour cette couverture. Ça été retardé parce que j'en avais prévue une autre, un dessin de Saul Steinberg, dessinateur américain, qui était sur une couverture du *New-Yorker*, de 1993, que je gardais sous le coude depuis lors, et malheureusement Saul Steinberg n'a pas accepté qu'on prenne son dessin pour cette couverture, malgré la lettre personnelle que je lui ai écrite, disant qu'il n'acceptait pas que ses dessins figurent sur la couverture d'un livre, quel qu'il soit. Donc, dans la hâte, j'ai choisi cet Uccello, qui est très beau, parce qu'en référence à une bonne histoire que Lacan raconte dans le *Séminaire,* une bonne histoire qui ne vient pas de Freud, que lui avait raconté Raymond Queneau au moment où il l'interrogeait à propos de ce *Séminaire.*

Je vais vous dire la bonne histoire. « Voilà donc l'histoire », dit Lacan. « C'est une histoire d'examen, de baccalauréat si vous voulez. Il y a le candidat, il y a l'examinateur.

- Parlez-moi – dit l'examinateur, de la bataille de Marengo.

Le candidat s'arrête un instant, l'air rêveur.

- La bataille de Marengo ? des morts, c'est affreux, des blessés, c'est épouvantable !
- Mais – dit l'examinateur, ne pourriez-vous me dire, sur cette bataille, quelque chose de particulier ?

Le candidat réfléchit un instant puis répond :

- Un cheval. Dressé sur ses pattes de derrière, et qui hennissait.

L'examinateur, surpris, veut le sonder un peu plus loin et lui dit :

- Monsieur, dans ces conditions voulez-vous me parler de la bataille de Fontenoy !
- La bataille de Fontenoy ? Des morts, partout, des blessés, tant et plus, une horreur !

L'examinateur, intéressé dit :

- Mais, monsieur, pourriez-vous me dire quelle indication plus particulière, sur cette bataille de Fontenoy ?
- Ouh ! ! dit le candidat – un cheval, dressés sur ses pattes de derrière et qui hennissait ! !

L'examinateur, pour manœuvrer, demande au candidat de lui parler de la bataille de Trafalgar. Celui-ci répond :

- Des morts ! Un charnier, des blessés, par centaines !
- Mais enfin, monsieur, vous ne pouvez rien me dire de plus particulier sur cette bataille ?
- Un cheval ! !
- Pardon monsieur – fait l'examinateur, je dois vous faire observer que la bataille de Trafalgar est une bataille navale.

- Ouh, ouh ! ! – dit le candidat, arrière cocotte ! !

(*rires*)

Lacan donne cette histoire, dont il a constaté qu'elle faisait rire son auditoire, et donc quarante ans plus tard c'est toujours vrai. C'est toujours vrai d'autres auditoires, c'est-à-dire que les examens restent les examens, et tout le monde sait encore ce que c'est que le baccalauréat et d'être interrogé à l'oral. il constate que ça fait rire son auditoire alors que d'autres histoires qu'il a pu raconter, visiblement laissaient l'auditoire de marbre.

La couverture représente un cheval dressé sur ses pattes de derrière. C'est le cheval par excellence. En même temps c'est un peu guerrier et ça répond à l'inspiration de ce *Séminaire* qui fait toute une cavalcade dans la psychanalyse et qui, il faut dire que, par centaines, il tombe des préjugés psychanalytique de l'époque.

Voilà la motivation. C'est gâché pour moi par le fait que, dans la presse finale, on ne m'a pas envoyé la quatrième de couverture et qu'à la deuxième ligne, évidemment, il y a une faute typographique, c'est le seul texte que je n'ai pas vu, donc relu, ils ont réussi à mettre - j'ai commencé un petit enquête. Comme, évidemment, quand on a le livre en mains, la première chose qu'on fait c'est de regarder derrière, à la deuxième ligne on aura l'exemple d'une erreur typographique, mais enfin ça permettra j'espère de distinguer le premier tirage des tirages suivants où ça sera corrigé.

Je n'ai pas encore épuisé le plaisir de le manier et de le regarder. C'est le plus gros des *Séminaires,* ça a cinq cent vingt pages, c'est quand même… Pour l'instant en le feuilletant j'ai pas trouvé à l'intérieur d'erreur, ni dans les schémas, ni.. Donc c'est quand même une satisfaction.

Alors, après cette réunion d'aujourd'hui, où je terminerais de vous communiquer, en l'amplifiant, la substance de mon séminaire de Bahia, trois séances sont encore prévues, en juin, les 3, 10, et 17 juin. J'ai réfléchis à quoi les consacrer. J'aurais pu les consacrer, avec beaucoup de plaisir, au *Séminaire V,* qui sera en librairie le 10 juin. Mais il est prévu qu'à la fin d'une rencontre importante qui a lieu à Barcelone, je donne un Séminaire de deux jours sur la lecture que je propose de ce Séminaire V, à la fin du mois de juillet. Donc je m'abstiendrais pendant ces trois séances de juin d'en parler.

Alors je vous annonce que durant le week-end de l'Ascension, j'ai mis au point un petit programme de divertissement pour ces trois séances. Ça sera les divertissements de juin. Tout en restant peu ou prou dans le cadre du partenaire-symptôme, je ferais, j'espère, trois petites conférences, pour vous, que j'espère disons drolatiques, c'est-à-dire pas tout à fait, non pas qu'on s'ennuie ici, j'espère, mais enfin pas tout à fait de mon genre habituel. Je ne vais pas vous en dire plus, je commencerai la semaine prochaine. Ce sera le premier divertissement la semaine prochaine.

J'entame maintenant la fin de la série *bahianaise*. Et d'abord, je rassemble un certain nombre de données, d'oppositions qui concernant le point sur lequel nous nous sommes arrêtés la dernière fois, à savoir la jouissance. Ce qui s'est gravé dans nos esprits et je suis aussi pour quelque chose, pour l'avoir souligné, pour en avoir fait un article devenu d'orthodoxie lacanienne : premièrement la jouissance n'est pas le plaisir.

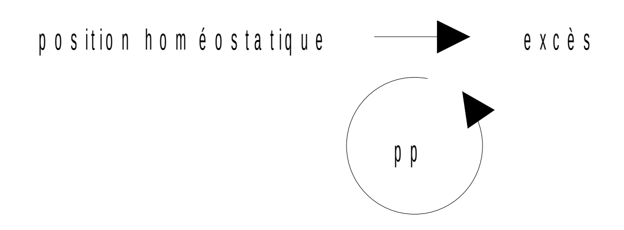
J ≠ Plaisir

En effet, Lacan a mis l'accent plus souvent qu'à son tour sur une définition du plaisir comme harmonie, comme tempérance, comme fonctionnement homéostatique du corps, et pourquoi pas de l'âme. Le plaisir est saisi, dans cette perspective, comme le niveau le plus bas de la tension, conformément à des indications de Freud. C'est le niveau minimal des tensions dont Lacan dit dans son écrit « Kant avec Sade », page 773 — *dont le vivant vivote*. Vivoter, c'est un mot atténuatif, de vivre. Ça indique qu'on se maintient en évitant ce qui peut déranger l'équilibre obtenu. C'est, aussi bien, à partir de là que Lacan définit premièrement le principe du plaisir chez Freud, le *Lustprinzip*. Dans la même veine, nous avons la définition classique du bonheur, la définition kantienne que rappelle Lacan page 785 des *Écrits — le bonheur agrémente sans rupture du sujet à sa vie*.

Lorsqu'on définit le plaisir par l'homéostase, par le vivotement, par l'agrément, il s'y oppose la jouissance qui, elle, est au contraire un extrême de tension, qui suppose l'excitation et qui se trouve compatible aussi bien avec le contraire du plaisir, à savoir la douleur. C'est pourquoi j'ai écris cette formule abrégée au tableau. C'est dans cette perspective que Lacan peut écrire, toujours dans ce même texte « Kant avec Sade », page sept cent quatre vingt six — *le droit à la jouissance, s'il était reconnu* - ce droit à la jouissance prôné par Sade tel que Lacan, après Blanchot, le reformule — *le droit à la jouissance, s'il était reconnu, reléguerait dans une ère dès lors périmée la domination du principe de plaisir*.

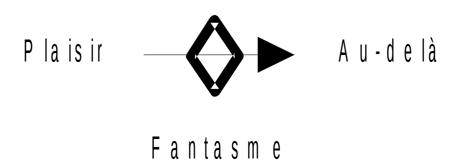
Ajoutons que dans cette perspective aussi bien, le désir s'oppose au plaisir dans la mesure où il participe aussi bien d'un excès, d'une perturbation, par rapport à l'homéostase qui gouverne le plaisir. Je cite Lacan — *le bonheur se refuse à qui ne renonce pas à la voie du désir*.

On a d'un côté la position homéostatique du principe du plaisir, chut !, pas de perturbation, pas de bruit, ataraxie, peinard, éviter les chocs, le trop, se tenir en bonne santé, manger juste ce qu'il faut, coucher juste ce qu'il faut, faire bien attention à soi, l'hygiène, réduction de l'éthique à l'hygiène. Et, par rapport à ça, tout ce qui porte à l'excès, narration, le désir, la jouissance, tout ce qui finalement appartient à l'au-delà du principe de plaisir, pour reprendre la formule de Freud.

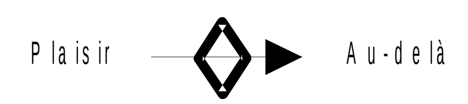


C'est d'ailleurs dans ce schématisme que la question est de savoir comment on peut se tenir dans le voie du désir sans être aussitôt dans l'horreur et dans ce que j'appelais les perturbations. Comment est-ce que tout de même un rapport peut s'établir entre plaisir et puis son au-delà, comment on peut survivre dans l'au-delà du principe du plaisir et Lacan donne la réponse : ce qui fait médiation entre le plaisir et le désir, on peut dire entre le plaisir et la jouissance, c'est le fantasme, selon la formule : le

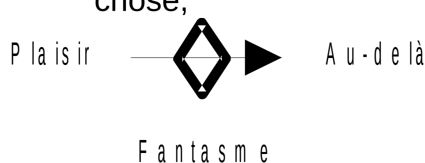
fantasme fait le plaisir propre au désir.

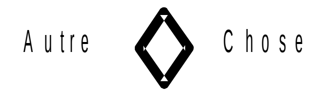


Le fantasme est comme un appareil qui capture le plaisir et qui permet au plaisir d'être présent, de se poursuivre dans la voie du désir, qui, à ce que cette prolongation se fasse sous la forme de la douleur, et la douleur hante le fantasme mais c'est une douleur, d'une certaine façon, qui fait plaisir. C'est une douleur pensée, dont on peut jouir et ici s'inscrit la fonction médiatrice du fantasme entre le plaisir et son au-delà.

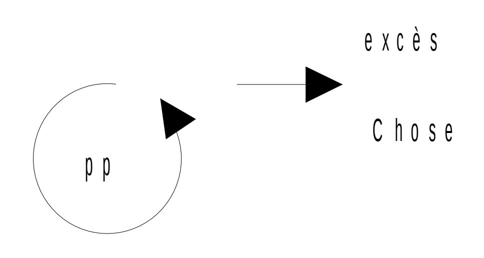


Ajoutons que, s'il y a du manque, cette opposition est articulation et aussi bien celle qui a lieu entre l'Autre, grand A, du signifiant, et la chose,





comme je l'ai souligné en tirant de *l'Ethique de la psychanalyse* la grande structure qui la supporte, Lacan lie le principe du plaisir au symbolique en marquant que le sujet cherche la revenue d'un certain nombre de symboles, d'un certain nombres de signes et ainsi et c'est aussi bien le symbolique que l'imaginaire symbolisé qui sont là présentés comme au service du principe du plaisir alors qu'avec la chose, on touche à une dimension où le symbolique défaille, et c'est seulement en se tordant sur lui-même ou en déléguant certains morceaux de symbolique, certains signifiants, qu'il arrive à toucher à la chose.



{ Symbolique
Imaginaire

Lacan a donné plusieurs exemples que j'ai énumérés ; par exemple le toi, visant l'Autre et qui est un signifiant qui se détache du symbolique pour essayer de viser dans l'Autre le point le plus réel de cet Autre. Je ne reviens pas là-dessus.

Il y a une deuxième position, et qui marque une évolution de la réflexion de Lacan par une inflexion, c'est l'opposition entre la jouissance et le plus-de-jouir.

J ≠ Plus de jouir
(a)

Cette opposition est très freudienne. Dans ce plus-de-jouir que Lacan indexe comme petit *a*, on peut reconnaître aussi bien les zones érogènes freudiennes que les objets pulsionnels, à savoir les zones érogènes se détachent du corps, d'un corps nettoyé de libido, dans les migrations de la libido comme s'exprime Freud. La libido se trouve concentrée, dit Freud, sur certaines zones et le reste du corps

est désinvesti ou moins investi. Il y a donc des zones qui présentent, dans le corps, un supplément d'investissement où l'intérêt libidinal se concentre, et de la même façon qu'il se concentre sur les objets que Freud a isolés, l'objet oral, l'objet anal, l'objet phallique, Lacan a étendu, comme on sait, la liste. Cette opposition rend compte de quoi finalement ? De la relation qu'il y a entre un ensemble négativé, le corps désinvesti, et la concentration de ce qui est déjà investi dans cet ensemble sur un certain nombre de points, et c'est cette concentration qui justifie le terme lacanien de plus-de-jouir. C'est la relation entre négativation et un plus, un supplément.

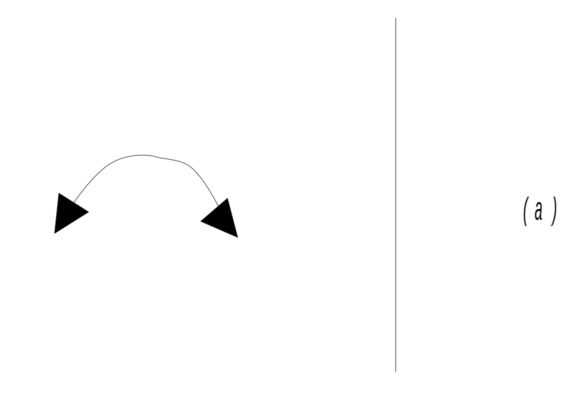
Un ensemble négativé

(-) ⟶ (+)

négativation plus
supplément

Comme vous le savez le terme plus-de-jouir est forgé par Lacan à partir de la plus-value, catégorie marxiste, et qui reflète quoi ? Qu'à un certain niveau, il y a un échange égal, je vends mon travail, je t'achète ton travail, là la balance est égale, et, il y a pourtant une plus-value, supplémentaire, que je mets dans ma poche quand j'achète ton travail.

C'est ce supplément, alors qu'ici les deux termes soi-disant s'annulent, j'achète ton travail, le prix que je l'achète, là les termes de l'échange s'annulent, et néanmoins, il y a une plus-value, qui est en quelque sorte le secret, l'essence, le moteur même de ce régime de la propriété qui s'appelle le capitalisme. C'est sur ce schématisme que Lacan a forgé, comme vous le savez, son plus-de-jouir.



Pour aller vite, puisque c'est une mise en place, il y a un troisième temps de cette évolution dont je marque ici les scansions principales.

Il y a un troisièmement, la jouissance cette fois-ci sans opposé, en quelque sorte la jouissance partout.

C'est à cette perspective que nous introduit, de façon qui reste très surprenante, le séminaire XX de Lacan, le séminaire *Encore*. C'est ainsi que, ce que au temps un, Lacan dévalorise comme le règne du principe du plaisir. Dans cette perspective, au contraire, le *Lustprinzip* est précisément révélé, revalorisé comme l'autre satisfaction. Ce que nous avons commenté à un moment dans l'année avec Pierre-Gilles Gueguen, cette autre satisfaction, la satisfaction de ce qui se satisfait du blablabla, ça n'est rien d'autre que ce qui était auparavant ici dévalorisé comme l'alliance du plaisir et du symbolique, par rapport aux extrêmes de la jouissance.

Il s'agit de la satisfaction qui se supporte du langage, et cette satisfaction, aussi bien, Lacan l'appelle maintenant, à partir de *Encore*, jouissance. Avant, c'était classé comme plaisir, c'était classé au rang d'une satisfaction dévalorisée au regard de la jouissance, comme une satisfaction

d'ordre homéostatique, et liée au symbolique. C'est la même zone, c'est la même dimension, c'est le même fonctionnement que Lacan nous apprend à considérer sous une autre perspective, à partir de son séminaire *Encore*, comme une satisfaction qui n'est pas rien, la satisfaction qui se supporte du langage, comme l'autre satisfaction, et à ce titre, dit-il, c'est une jouissance aussi bien.

Dès lors, la perspective d'*Encore*, par rapport à ces deux que j'ai énumérées, elle efface, elle ne met plus au premier plan cette opposition. C'est précisément qu'elle met, au contraire, en valeur, en tant que jouissance, la satisfaction liée au signifiant, et elle montre, aussi bien, que la jouissance est liée au corps. C'est exactement ce que Lacan formule quand il dit dans *Encore* : reconnaître la raison de l'être de la signifiance dans la jouissance du corps.

Dans cette troisième perspective, ce qui est au premier plan, c'est la connexion entre signifiance et jouissance. C'est précisément ce que Lacan avait élaboré, comme phallus, comme le signifiant phallique, qui réalisait, comme telle, cette connexion de la signifiance et de la jouissance. C'est précisément dans ce *Séminaire* qu'on le suit, semaine après semaine, élaborant la connexion de la signifiance et de la jouissance sous les espèces du phallus. C'est très frappant, puisque ça passe très vite, dans la partie qui s'appelle « la logique de la castration » et qui est, en fait, un commentaire de son écrit sur la psychose. Le phallus apparaît comme un signifié distingué, et puis, dans la troisième partie, que j'ai intitulée « la Signifiance du phallus », on le voit, au contraire, déplacer le statut du phallus vers le signifiant.

Le point de vue d'*Encore* consiste à étendre à tous les signifiants cette propriété du signifiant phallique. C'est une sorte de généralisation aux signifiants de la connexion signifiance et jouissance.

Qu'est-ce qui justifie qu'on revalorise la satisfaction du principe du plaisir, puisque c'est un point tout à fait décisif ? Qu'est-ce qui justifie qu'on la revalorise ? Qu'est-ce qui justifie qu'on élève cette satisfaction au statut d'une jouissance ? C'est que, précisément, le corps de l'être parlant, à aucun niveau, n'obéit au principe du plaisir animal, à aucun niveau, il n'obéit au pur principe du plaisir de l'organisme animal.

C'est que, chez l'être parlant, le fonctionnement, même homéostatique, du principe du plaisir, suppose qu'intervient l'inscription signifiante, le symbole. Et dès lors, il n'y a, à aucun niveau de pur plaisir. Il y a toujours, y compris à ce niveau homéostatique, quelque chose qui ne va pas. Et, c'est pour cela qu'on peut parler, y compris à ce niveau de jouissance, de jouissance du corps, et qu'est-ce qui le justifie, qu'est-ce qui ne va, pas de toute façon, même à un haut niveau homéostatique du principe du plaisir ? C'est qu'il n'y a pas de rapport sexuel, y compris au niveau du principe du plaisir. C'est qu'est inscrit de façon radicale le défaut du rapport sexuel, on y reviendra. Et donc la mise en valeur par Lacan de la formule - *il n'y a pas de rapport sexuel*, implique précisément une autre perspective au principe du plaisir, implique précisément que ce principe du plaisir soit vu comme un régime de la jouissance.

Et, pour cela aussi bien, la jouissance du corps est liée et même se confond avec la jouissance du signifiant. C'est que le corps de l'être parlant est foncièrement dérangé par le

signifiant. Il n'y a pas de pur plaisir, il n'y a que différents régimes de jouissance.

Alors, il n'empêche, une fois dit ça, que, en effet, on peut considérer la jouissance sous sa face de jouissance du corps, et on peut la considérer sous sa face jouissance du langage, jouissance du signifiant, mais sans jamais oublier que ce ne sont que deux faces de la jouissance comme telle. Il n'y a de jouissance du corps que par le signifiant, et il n'y a de jouissance du signifiant qu'en tant que l'être de la signifiance est enraciné dans la jouissance du corps.

C'est là ce qui fait cette difficulté, à la fois, cet air de connaissance, quand on a lu Lacan beaucoup et par tous les bouts, on est toujours en pays de connaissance. Mais ce qui fait la difficulté spéciale de ce séminaire *Encore*, qui l'oblige en fait à un remaniement de ce qui paraissait être des axiomes de l'enseignement de Lacan, c'est ce qui fait qu'on a l'impression, quand même, dans son *Séminaire* d'entrer dans une zone nouvelle, dans une nouvelle dimension.

Alors, donc, jouissance du corps et jouissance du signifiant sont connectés, ce ne sont que deux aspects, mais, évidemment on peut, par commodité, mettre l'accent sur une face ou sur l'autre, la jouissance du corps, évidemment elle n'est déjà brute, et ça c'est une erreur qu'on fait volontiers de penser que Lacan nous ramènerait dans cette dimension à une jouissance brute alors que c'est tout le contraire, il n'y a pas à proprement parler pour l'être parlant de jouissance d'avant le signifiant.

Et pour ce qui est de l'animal, alors nous n'avons pas la moindre idée de comment fonctionne chez lui le principe du plaisir, en tout cas tout ce que nous pouvons savoir, c'est qu'il ne fonctionne certainement pas comme chez nous, qu'on n'a pas la moindre idée de quelle est éventuellement sa connexion ou non avec le signifiant, ça reste le mystère de ce qui serait sa jouissance.

La jouissance de la plante ou la jouissance de l'animal, sauf l'animal qui vit dans notre entourage et qui, par là même, est quand même plongé dans un bain de langage, ce qui fait qu'il se produit chez lui un certain nombre de phénomènes, par exemple la demande d'amour est évidemment constituée au niveau animal, chez le chien. Je crois, enfin pas toutes les races de chiens, mais enfin, (*rires*), oui, des espèces, mais il n'y a pas de doute que la demande d'amour, évidemment, à ce moment là on cherche, selon les besoins qu'on a soi-même, selon la satisfaction qu'on a soi-même, on cherche ou plutôt les bêtes aimantes, pour pouvoir les caresser, ou on cherche les bêtes haineuses, pour pouvoir les jeter sur le voisin (*rires*).

Je dois dire que, d'ailleurs, le chien méchant. Justement, pendant le week-end de l'Ascension j'étais à la campagne, je me promenais, on voit des maisons, comme ça, où le propriétaire a mis des grilles, des grandes grilles et puis derrière il y a des molosses, et vous vous promenez tranquillement, sans penser à mal, et puis dès que vous arrivez à une certaine distance le molosse, ou les molosses, parfois pour des petites maisonnettes, comme ça (*rires*), se mettent à aboyer, à casser les oreilles, vous suivent tout du long, ils font des efforts comme ça pour se jeter sur vous, ils sont arrêtés par le grillage.

Ils font un cirque pas possible, on n'arrive pas, j'ai fait l'expérience, à s'empêcher de penser qu'ils jouent la comédie, ces molosses, que vraiment (*rires*), si dressés qu'ils soient, quand même, ils doivent

bien savoir qu'il y a la grille (*rires*), donc, ils font tout ce cirque en se disant qu'ils impressionnent le passant. Ils montrent leur force pour ne pas avoir à s'en servir. On suppose qu'évidemment, une fois que vous passez votre chemin, ils en éprouvent peut-être une grande satisfaction.

Par contre les petits chiens sont beaucoup plus vicieux (*rires*). Arrivant dans un village, un petit roquet grand comme ça, mais qui n'était pas arrêté par les grillages, s'est jeté sur moi (*rires*), ça n'est pas allé plus loin que de me mordiller un petit peu le tendon d'Achille, etc., mais, au fond… Alors peut-être il avait entendu l'autre (*rires*), parce que c'était juste après, et peut-être là c'était un effet d'émulation.

Il n'y a pas de doute, ces animaux sont complètement détraqués (*rires*), et ils ne donnent pas du tout l'exemple de vivoter au plus bas de la tension (*rires*). C'est plutôt les passants qui font leur promenade dans la campagne qui, eux, sont parfaitement sereins ; eux s'activent, s'agitent. De toutes façons, dès qu'on entre dans la sphère où ils sont au service du signifiant, évidement il y a toutes ces perturbations, et c'est d'autant plus frappant que le passant, à ce moment là, lui, au contraire, il vient de s'extraire de la machine urbaine où il trime comme un malheureux, et c'est plutôt lui qui est dans la tranquillité et le plus bas de tension, alors que les autres, ces animaux carnivores, (*rires*), eux, ils sont en plein tension.

Alors, où est-ce que j'en étais ? Oui, donc toute la démonstration de Lacan c'est, au contraire, pas de jouissance brute chez l'être parlant. Ça n'est pas vraiment pensable, une jouissance d'avant le signifiant. Chez l'être parlant, la jouissance est liée au signifiant, est conséquence du signifiant.

Dans le fantasme, on assiste, sans doute, à une annulation, une humiliation, dans le fantasme « Un enfant est battu », à une humiliation du sujet, mais aussi bien à une production de jouissance par le signifiant dans son exercice sadique, qui frappe et qui peut aller jusqu'à détruire le corps.

D'autre part, il y a la jouissance du langage, la jouissance du signifiant, attachée à l'exercice du signifiant comme tel, mais c'est toujours en tant que le sujet a un corps. Est-ce qu'il faut dire jouissance du langage ? Peut-être davantage jouissance de la langue, et, c'est là que s'inscrit la formule de Lacan que vous trouvez dans *Encore*, page 77 - *dire n'importe quoi est ce qui mène de la façon la plus directe au* Lustprinzip, au principe du plaisir.

Donc, l'autre satisfaction, c'est celle qui s'atteint par le signifiant en roue libre. Là, le renversement qu'il faut voir, ce qui, dans toute une part de l'enseignement de Lacan, est dévalorisé comme étant du registre du plaisir opposé à la jouissance, dans *Encore*, c'est une nouvelle perspective qui est prise sur le principe du plaisir, où le principe du plaisir apparaît comme par excellence, donné chez Freud, incarner la jouissance qui s'obtient à partir du signifiant.

Et, dès lors, Lacan peut dire page 95 d'*Encore* - *l'inconscient, c'est que l'être, en parlant, jouisse*.

Bien sûr ça n'invalide pas les formules axiomatiques de Lacan selon lesquelles la symbolisation annule la jouissance, mais, ça prend l'autre perspective, selon laquelle la symbolisation, aussi bien, entretient la jouissance et même la produit, et que la parole, en particulier, porte des effets de jouissance sur le corps, et,

évidemment, puisque j'ai dit parole, il faudrait faire sa place à la différenciation, soigneuse, que Lacan peut faire entre la jouissance de la parole et la jouissance de l'écriture, qui sont deux modes distincts de jouir du signifiant.

Et c'est pour ça qu'il consacre un développement à la lettre d'amour, où que, par ailleurs, il peut évoquer la jouissance proprement littéraire, de l'écrit littéraire, dans le cadre de cette nouvelle perspective.

Alors, à quoi tout cela nous conduit-il, à quoi cette nouvelle perspective nous conduit-elle, s'agissant des termes les plus fondamentaux qui orientent notre pratique et sur lesquels nous nous appuyons, pour penser. Comme je l'ai déjà signalé, bien sûr ça met en question le terme même de sujet, ça met en question le S barré, qui nous représente, précisément, la mortification du sujet par le signifiant, qui nous incite à penser à partir du manque à être, alors que cette nouvelle perspective nous forcerait à le compléter du corps, en tant que corps de jouissance. Mais dès lors qu'on le compléterait du corps de jouissance, ça n'est plus un manque à être, et c'est bien pourquoi Lacan commence, à cette date, à parler de parlêtre, d'être parlant, qui s'oppose terme à terme au manque à être.

$$\not{S} + \text{corps}$$

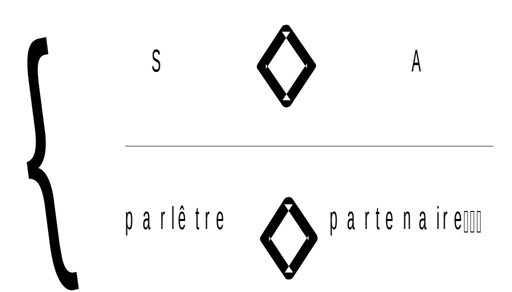
Le parlêtre, c'est une nouvelle catégorie que Lacan a introduite, dont on peut dire qu'il l'a substituée à celle de sujet. Ça ne fait pas disparaître la catégorie du sujet, mais ça montre la partialité dont se soutient le concept même de sujet, partialité féconde, partialité opératoire, partialité qui nous permet d'inscrire précisément ce sujet dans des calculs signifiants, mais partialité dont il faut récupérer le caractère unilatéral pour aller voir de l'autre coté, précisément.

Le problème, ce qui a été un problème pour Lacan, c'est que sa première formalisation est tellement puissante, celle du sujet, du signifiant, de l'objet petit *a*, qu'il lui a été très difficile de donner la même puissance intellectuelle et opératoire au concept de parlêtre. Et, qui, de toutes façons, se prête moins à la formalisation. Le concept de sujet barré, bien sûr qu'il prête à la formalisation, il est le sujet même de la formalisation. C'est un sujet formalisé, et même un sujet formolisé, si je puis dire (*rires*). Vous voyez, ça c'est la jouissance du signifiant.

Et donc, ça a été puissant, ça nous a captivé, et, d'une certaine façon, ce dont il s'agit dans la nouvelle dimension que j'évoque, avec le terme de parlêtre, ne se prête pas, sans doute pour des raisons de structure même, à une formalisation comparable. Je reste prudent là-dessus parce que c'est à étudier, il va s'agir de prendre ça à bras le corps et de bien secouer, de regarder ça par dessus, par dessous, de tous les côtés pour voir qu'est ce qu'on peut extraire de formalisable de ce concept de parlêtre.

Symétriquement, et je l'ai déjà souligné aussi, l'Autre, le grand autre, Oh ! grand Autre ! aussi bien est mis en question par Lacan, parce que, là aussi, on ne peut pas se satisfaire de l'Autre au corps mortifié. On ne peut pas se satisfaire de l'Autre du signifiant.

Le corps de jouissance comme je l'appelais est aussi bien du côté de l'Autre. Et c'est là, que j'ai amené, poussé par la nécessité, le terme de partenaire-symptôme comme symétrique à parlêtre, ayant vocation à se substituer au couple du sujet barré et de l'Autre.



Bien entendu toujours que substitution ne veut pas dire qu'on n'en parle plus mais qu'on a une deuxième paire, et qu'il s'agit de savoir comment, dans tous les cas, elle s'articule avec la première.

Là, je peux dire le séminaire des *Formations de l'inconscient* est spécialement éducatif là-dessus. Je vais quand même vous faire ce petit commentaire d'une partie du chapitre VI, où on trouve la plaisanterie de Queneau. Parce que dans la chapitre VI, on peut suivre en détail ce qui conduit Lacan à son concept développé du grand Autre, qu'il a amené, on y assiste, dans le *Séminaire II.* On voit, à un moment, dans le *Séminaire II,* brusquement, l'Autre prendre sa lettre capitale, se déplier comme ça ; c'est un moment émouvant du *Séminaire II.* De la même façon d'ailleurs, dans le séminaire des *Formations de l'inconscient,* on voit à un moment Lacan, ayant construit son graphe, dédoubler son graphe, construire son gratte-ciel. C'est un moment, quand on a récité ça pendant des années, ça reste un moment émouvant, que d'être là, à la première fois, non pas où il l'a pensé sans doute, mais où il l'a exposé.

Alors dans le chapitre VI, il pose la question : comment définir cet Autre, ce grand Autre ? C'est sans doute le deuxième grand moment, dans la définition du grand Autre, après son apparition dans le *Séminaire II.* Malgré tout il n'y a pas de chose aussi importante là-dessus, il me semble, dans le Séminaire des *Psychoses* ni dans *la Relation d'objet*, sous réserve d'inventaire.

Alors il pose la question : comment définir ce grand Autre, et il dit, puisqu'il s'agit des mots d'esprit, il introduit la fiction : est-ce qu'on pourrait imaginer une machine qui ferait le travail de l'interlocuteur ? Un mot d'esprit suppose que l'Autre reconnaisse le mot d'esprit, ne dise pas c'est une bêtise, ne reste pas de marbre, mais, accepte, accueille le mot d'esprit, à l'occasion, et même l'essentiel, c'est dans l'accueil.

Dans une réunion qui avait eu lieu il y a dix jours, c'est amusant, quelqu'un a fait un mot d'esprit sans s'en apercevoir. Il avait mis un titre à un travail et tout le monde s'est fendu la pêche à ce moment là dans la salle, et, apparemment, celui qui avait fait ça est resté un peu ébahi, jusqu'à ce que je lui pose la question et qu'il découvre, ce qu'il avait dit un terme qui, homophoniquement, avait fait rire tout le monde. C'était constitué comme une sorte de mot d'esprit par l'accueil reçu de l'Autre. Donc Lacan pose la question : imaginons, est-ce qu'une machine pourrait faire ce travail ? Est-ce qu'on peut imaginer une machine qui, on lui rentre dans l'occiput, on lui rentre par un côté une phrase qui est mot d'esprit, la machine travaille « chchchocht » (*Jacques-Alain Miller mimant le bruit de la machine*), et ça sort, mot d'esprit, bravo, recommencez, etc.

Alors il pose la question, il dit c'est quand même un peu difficile, mais on voit bien que c'est dans ce sens là qu'il réfléchit. Est-ce que tout ça est machinique, alors il dit : bon, évidemment c'est une utopie mais, on ne peut quand même pas se satisfaire de dire simplement l'Autre, c'est le grand Autre, le grand A c'est un homme, on ne peut

pas se contenter de dire ça. Alors il dit : il faut sans doute que ce soit un sujet réel. Qu'est-ce qu'il entend par sujet réel, dans ce chapitre ? C'est un sujet qui a la notion du sens, en tant que le sens vient de la connexion entre le signifiant et le besoin, que le sens surgit de la marque signifiante apposée sur le besoin, c'est déjà l'autre satisfaction d'ailleurs entre parenthèses.

Alors je vais vous le lire un petit peu. Voilà, le passage sur la machine - *Imaginons dès lors une machine. La machine est située quelque part en A ou en M*. Chez nous actuellement c'est A et petit s de grand A, le message. *Elle est en mesure de décomposer les voies d'accès par où s'accomplissent aussi bien, enfin toutes les formations de mots d'esprit. Supposons la suffisamment complète pour faire l'analyse exhaustive des éléments signifiant. Sera-t-elle capable d'accuser le coup et d'authentifier comme tel un mot, un trait d'esprit, de calculer et de répondre : ceci est un trait d'esprit, c'est-à-dire d'entériner le message au corps. Cette imagination n'est ici produite qu'à titre purement humoristique et il n'en est pas question, la chose va de soi. Mais qu'est-ce à dire ? Suffit-il de dire qu'il faut que nous ayons en face de nous un homme, pour avoir un grand Autre. Cela peut aller de soi et nous en serons très contents, dire cela correspond à peu près en masse à l'expérience, mais étant donné que pour nous il existe l'inconscient avec son énigme, un homme est une réponse qu'il nous faut décomposer.* Il dit : *il faut sans doute un sujet réel. Il y a la notion du sens, ce sens comme nous l'avons déjà indiqué ne peut être conçu que par rapport à l'interaction d'un signifiant et d'un besoin. Pouvons-nous dire pour autant que ce sujet réel doit avoir des besoins homogènes aux nôtres ? Il n'est pas forcément indiqué de poser cette exigence dès le départ de notre démarche. En effet le besoin n'est nulle part désigné dans le mot d'esprit. Voici donc une première définition, de l'Autre,* du grand autre, *il faut que ce sujet soit un sujet réel, dieu, animal ou homme, nous n'en savons rien.*

De proche en proche, il arrive à la notion qu'il faut surtout que cet Autre connaissance les métonymies en cours, pour pouvoir réagir au mot d'esprit. Il faut par exemple que pour rigoler à l'affaire de la bataille de Marengo, il faut peut-être quand même avoir une idée de la bataille de Marengo. Quelle date ? Bon (*rires*). Enfin, il faut avoir une idée vague de la bataille de Marengo, du fait que les grenadiers de la garde, avec, hein, ils y allaient sans, bon. Il faut avoir une petite notion de la bataille de Fontenoy, il faut quand même se rappeler que Trafalgar, il n'y a pas à Paris la place de Trafalgar, que ça s'est passé dans un élément qui n'a jamais été tellement propice aux forces armées françaises - enfin pas toujours. Et il faut avoir un certains nombre de notions comme ça, et il faut surtout avoir la notion de ce que c'est le baccalauréat, le passer, l'examinateur qui vous torture. Donc il faut un certain nombre de données de ce genre, que Lacan rapporte, qu'il appelle, comme il dit, le trésor métonymique.

Ce trésor, l'Autre l'a, il est supposé connaître la multiplicité des combinaisons signifiantes, d'ailleurs tout à fait abrégées et l'idée disons même purifiée quant à la signification.

Donc, partant de l'Autre qui serait un homme, petit à petit il le ramène à un sujet réel où on ne sait pas très bien sa nature, il l'élève au trésor des métonymies, et ça lui permet de

conclure comme ça, après quelque chose qui n'est pas une démonstration en forme, qui est une séduction de l'auditeur, enfin ça nous permet d'arriver une page après à la notion - *nous voici donc en position de dire que loin que le sujet en face de nous doive être un vivant réel, cet Autre, ce grand Autre est essentiellement un lieu symbolique.* Voilà ce qu'il a obtenu, et c'est ça, c'est un moment très important, que l'Autre ne soit pas conçu comme autre homme, mais essentiellement comme un lieu symbolique. Et c'est pourquoi il dit - *et bien il faut bien admettre que c'est plutôt abstrait*. *Il présente un caractère que nous pouvons appeler abstrait, ce à quoi l'on s'adresse, quand l'on vise le sujet au niveau des équivoques du signifiant, a, si l'on peut dire, un caractère singulièrement immortel, quasiment anonyme*, dit-il, c'est vraiment le grand Autre qui là accueille le mot d'esprit, c'est pas quelqu'un, et donc il dit : *il faut bien qu'il soit réel, que ce soit un être vivant, de chair, encore que ce ne soit tout de même pas par sa chair que je le provoque, que ce ne soit tout de même pas sa chair que je provoque. Mais il y a là aussi quelque chose de quasi anonyme.*

Donc qu'est-ce qui s'accomplit dans ces pages, s'agissant du grand Autre ? C'est justement, que Lacan évacue du grand Autre sa dimension d'être vivant, sa dimension d'être de chair, pour mettre en valeur son caractère symbolique, son caractère machinique. Et c'est ça qui va lui permettre de poursuivre son avancée, bien entendu.

Et c'est pourquoi, il peut dire, vers la fin de sa leçon : - *finalement je m'adresse au grand Autre, à rien qui soit spécifié, à rien qui nous unisse dans une communion, qui tiendrait à un quelconque accord de désir ou de jugement, c'est uniquement une forme*.

Voilà accomplie la formalisation du grand Autre. Et ensuite il revient disons, humanise quand même ce grand Autre, à partir de la définition de Bergson. Il faut tout de même que l'Autre soit de la paroisse, et donc il commente le terme de paroisse dans cette perspective.

Mais ce qui s'est accomplit dans ce chapitre VI, c'est quand même la constitution d'un grand Autre dont l'essentiel au niveau du signifiant, c'est que ce soit un lieu, qu'il soit abstrait, qu'il soit formel, et que son caractère d'être vivant et d'être de chair, c'est quand même pas à ça qu'on s'adresse.

Eh bien disons que ce dont il s'agit aujourd'hui, c'est de revenir, de rembobiner cette démonstration de Lacan, bien sûr elle est valable à son niveau, mais rembobiner cette démonstration ou cette séduction de Lacan, c'est ce que lui-même a commencé dans cette zone ultime de son enseignement. Et précisément, sur, que l'Autre, il faut bien que nous soyons avec lui dans un rapport, en effet, de désir, il faut bien que nous soyons avec lui dans une certaine communion, et nous n'avons pas comme partenaire seulement le grand Autre comme lieu symbolique. On ne couche avec le grand Autre comme lieu symbolique.

Enfin, des grands mystiques font ça, mais pour faire ça, il faut quand même qu'ils le représentent, enfin, en tout cas et s'ils le représentent pas eux-mêmes, on s'en charge dans l'art de représenter ça.

Évidemment, il y a Saint Jean de la Croix, il arrive à coucher avec le rien, çà c'est exceptionnel, on n'arrive à ça que par une ascèse extrême, et encore, je dis ça sous réserve de ce que je vais faire, c'est-à-dire relire Saint Jean de la Croix, pour chercher le charnel chez

Saint Jean de la Croix. Je ne suis pas sûr que, enfin bien sûr, pour être sanctifié, on passe un examen autrement difficile que le baccalauréat, où d'ailleurs on ne peut rien dire, parce qu'on est déjà, en général, mort depuis un petit moment, mais je voudrais être bien sûr, enfin dans ces cas là, que l'élément charnel est complètement évacué, et nous avons, nous autres psychanalystes, pour reconnaître l'élément charnel, peut-être des indications dont ne disposent pas même les tribunaux les mieux équipés enfin du Vatican.

Enfin, l'Autre on ne peut pas se satisfaire, même le grand, on ne peut pas se satisfaire de ce que l'Autre ne soit que lieu du symbolique. Et d'ailleurs, à lire bien le chapitre de Lacan, on voit qu'il ménage quand même ce caractère de vivant et ce caractère charnel, tout en disant ça n'est pas ce qui est en fonction quand il s'agit du signifiant. Et donc on ne peut pas se satisfaire d'un partenaire seulement signifiant, d'un partenaire mortifié. L'Autre n'est pas un corps mortifié. C'est un corps vivant, au moins à un certain niveau de ce qu'on peut appeler l'activité humaine.

Et, on peut même dire, c'est une façon que Lacan utilise parfois, que il faut que l'Autre soit représenté par le corps. Vous savez ça, ça fait beaucoup de différence, je l'avais noté, je l'ai noté aussi il y a une dizaine de jours dans une réunion que j'avais convoquée, donc on m'avait envoyé à moi les textes. Il y avait des textes vraiment qui étaient extrêmement critiques à mon égard. J'ai lu ça, ça ne m'a fait vraiment ni chaud ni froid. J'ai plutôt regardé s'il y avait le nombre de lignes nécessaire, si c'était bien tapé, je dois dire j'ai lu ça comme autre chose. Mais, pendant la réunion elle-même, les gens qui ont écrit ça sont venus, ils se sont déplacés, ils ont apporté leur corps. Ils étaient à quelques mètres de moi. Il y avait leurs voix. Il y avait leurs scansions. Ils s'évertuaient, à communiquer la chose. Eh bien ça m'a fait un effet que vous n'imaginez pas. Ce que j'avais lu absolument peinard, dans le principe du plaisir le plus complet, en tout cas dans la moindre tension, le moment où les gars - il n'y avait pas que des gars (*rires*) - amenaient leur corps, ils s'étaient déplacés, enfin, ils amenaient leur corps, ils amenaient leur voix et tout ça pour me fustiger pan pan pan, pan pan pan. J'ai eu l'impression que je me recroquevillais comme ça sur mon siège, et je me suis d'ailleurs inquiété après pour savoir si ça c'était vu ou non, enfin j'avais l'impression de faire une grimace affreuse Il semble que non, la grimace était toute morale et que il n'en paraissait rien au dehors.

Mais c'est là qu'on voit ce que la voix ajoute, la voix et le corps, ça ajoute et même de sens, au signifiant de l'écriture. Moi, des écrits comme ça, je peux en lire, mais la présence physique, comme on dit, évidemment ajoute, c'est une composante, quand l'Autre qui s'adresse à vous ainsi est représenté par un corps, ça change vraiment tout.

Ceci dit, hein, ça ne m'a pas, bon, j'ai bon pied bon œil, mais c'est sur le moment, si vous voulez, c'était vraiment, ça m'a saisi, la différence avec la simple lecture.

Alors il est représenté par un corps, il est représenté par un corps sexué. Il faut bien ajouter ce caractère parce qu'il n'y a pas de corps humain qui ne soit sexué. Parfois même il est même bisexué dans des cas, dans des cas historiques. Mais il est sexué, on peut trafiquer cette sexuation, on peut la cacher, on peut la camoufler,

on peut l'opérer, etc., mais enfin, on n'arrive pas au meilleur.

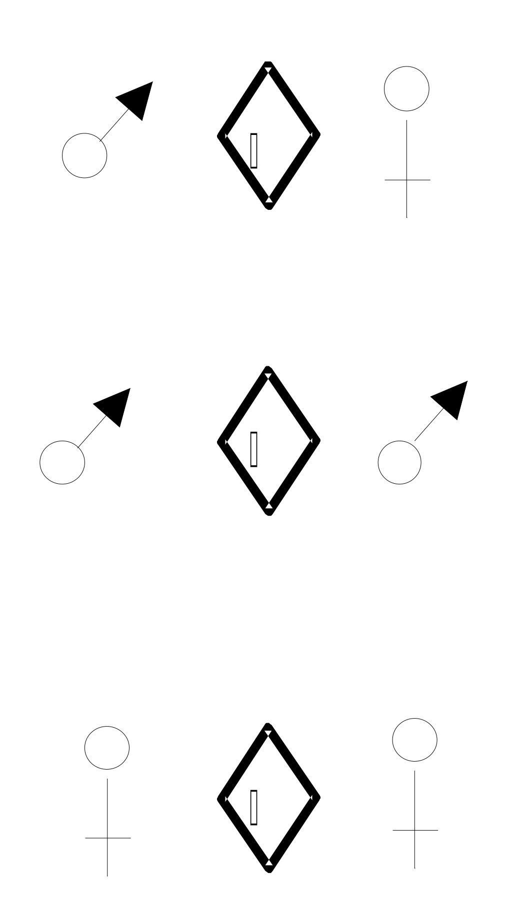
Le parlêtre, d'ailleurs, a aussi un corps, et c'est un corps sexué. Donc tout ça nous introduit à un changement de perspective dans le rapport du sujet à l'Autre. Dans le séminaire des *Formations de l'inconscient*, spécialement dans sa première partie, dans ses sept premières leçons qui portent sur le *Witz* et que j'ai intitulées « les Structures freudiennes de l'esprit », Lacan nous présente le sujet de la parole articulé à l'Autre comme lieu symbolique. L'Autre a le code et le sujet énonce le message du lieu de l'Autre, et c'est susceptible d'un schématisme que Lacan construit dans ce *Séminaire,* son schéma à deux étages est amené ici, pour la première fois.

Alors là, entre le sujet et l'Autre il y a un rapport. Et mettons-nous ça, en regard de la formule *il n'y a pas de rapport sexuel*, disons il y a un rapport linguistique, entre le sujet et l'Autre. Au niveau du langage, il y a un rapport signifiant entre le sujet et l'Autre et c'est ce qui permet à Lacan de mettre des petites lettres à ces places, de parler du rapport du code et du message, ou du trésor métonymique avec le sujet du mot d'esprit, il y a un rapport signifiant. Et c'est ce qui permet de le formaliser, voire de le dessiner, de lui donner des noms divers.

Alors que, sur quoi repose la perspective d'*Encore ?* C'est que, autant au niveau de la parole, il y a un rapport signifiant, au niveau sexuel, il n'y a pas de rapport signifiant. Et c'est ça que veut dire : il n'y a pas de rapport sexuel. C'est à mettre en regard de toutes les formules du rapport linguistique que Lacan a pu apporter, où vraiment le sujet et l'Autre font couple, comme le code et le message. Le code et le message sont inséparables, ils ont besoin l'un de l'autre.

Un code tout seul sans message, ça n'a rien à faire. Un message sans code, idem, tout ce que ça donne au mieux, c'est une psychose. C'est ce que à peu près, enfin en simplifiant, ce que Lacan explique. Donc code et message sont inséparables au niveau des fonctions. Et donc quand on applique code et message sur le sujet et l'Autre on obtient un mariage indissoluble.

Au niveau sexuel, il n'y a pas de rapport signifiant. Au niveau sexuel, la relation passe par la jouissance. Elle passe par la jouissance du corps et par la jouissance de la langue. Ça veut dire qu'elle passe par le symptôme. Et je ne vois pas pourquoi je ne l'écrirais pas, parti comme je suis, avec les symboles qu'on connaît, pourquoi je n'écrirais pas : entre l'homme et la femme il y a le symptôme.



Il n'y a pas seulement un mur, comme l'évoque Lacan dans son

« Rapport de Rome », il y a le symptôme et, d'ailleurs, ce n'est pas le privilège simplement ce rapport hétérosexuel, entre monsieur et monsieur, il y a aussi bien symptôme entre madame.

C'est-à-dire que la relation de couple au niveau sexuel, suppose que l'Autre devienne le symptôme du parlêtre, devienne symptôme de parlêtre, c'est-à-dire un moyen de sa jouissance. Qu'est-ce que le symptôme ? C'est un moyen de jouissance et si je suis lié à l'Autre, c'est en tant que l'Autre est pour moi symptôme, c'est-à-dire moyen de jouissance de mon corps à moi.

On peux reprendre la question, qui est celle que j'avais amenée comme titre pour Bahia et pour ici. Qu'est ce que l'os d'une cure ? Premièrement c'est l'imaginaire, deuxièmement c'est l'identification phallique, troisièmement c'est le fantasme, et quatrièmement, c'est le symptôme, celui-là, celui que Lacan appelait le sinthome. Voilà les différentes réponses principales qui ont été amenées par Lacan.

Alors qu'est-ce que c'est le symptôme ? C'est l'investissement libidinal de l'articulation signifiante dans le corps. À ce titre c'est un mode de jouir, et doublement. C'est un mode de jouir de l'inconscient, du savoir inconscient, de l'articulation signifiante. On appelle symptôme l'investissement libidinal du signifiant et du signifié, et deuxièmement, c'est un mode de jouir du corps de l'Autre. Par corps de l'Autre, il faut entendre à la fois le corps propre, qui a toujours une dimension d'altérité, et, aussi bien, le corps d'autrui comme moyen de jouissance du corps propre.

Quand on distingue ces quatre os, avec l'imaginaire, que faut-il faire, pour finir l'analyse, selon Lacan. L'imaginaire, il faut le franchir. Que faut-il faire avec l'identification phallique ou avec les identifications ? On ne pose pas ces questions au baccalauréat encore ? Il faut les faire tomber, les identifications, pan patatras ! Et le fantasme, que faut il faire avec le fantasme ? Il-faut-le-tra-ver-ser (*rires*). Mais, précisément, qu'est ce que je fais ? Je vous mime l'orthodoxie lacanienne, le désastre dont je suis responsable (*rires*), pour avoir « texé » à tort et à travers depuis bientôt vingt ans là-dessus.

Mais le symptôme, le quatrièmement, on ne peut pas le franchir, on ne peut pas le faire tomber, on ne peut pas le traverser. Ce que dit Lacan, c'est : la solution c'est s'identifier avec. Qu'est ce que ça veut dire ? Ça veut dire que le symptôme ne se franchit pas, on ne le fait pas tomber, on ne le traverse pas, ça veut dire qu'on doit vivre avec. Le symptôme, ça désigne ce avec quoi on doit vivre. C'est précisément le symptôme-partenaire. Si on le prend dans ce sens, le symptôme désigne exactement ce avec quoi il faut bien vivre.

Donc, de toutes façons, la fin de l'analyse, dans cette perspective, c'est toujours un certain faire avec, pas traverser, pas faire tomber, pas prendre son élan et aller de l'autre côté, en laissant les bagages derrière, ça prend une toute autre perspective, ça n'invalide pas les précédentes bien entendu, mais c'est une perspective précisément sur : avec quoi on va devoir vivre, après l'analyse.

On doit faire avec, avec quoi on va devoir « s'en débrouiller ». Et donc, le s'identifier avec le symptôme, évidemment, ça n'est pas tout à fait pareil que de s'identifier avec un signifiant. C'est plutôt de l'ordre de : je suis comme je jouis. C'est pourquoi, c'est quand même très partiel que de considérer la passe simplement comme un processus de désinvestissement,

parce que c'est ça qu'on fait le plus souvent. La passe n'est une simple affaire de désinvestissement. C'est là qu'on voit le caractère inapproprié de formulation, qui ne sont pas de moi, du style : dans l'analyse il faut aller contre la jouissance, c'est-à-dire de concevoir le travail analytique comme un désinvestissement libidinal. C'est très partiel, et c'est pas jojo, parce que ça voudrait dire que l'avancée d'une analyse se mesurerait à la mortification, ça ne veut pas dire autre chose.

Alors, bien sûr, on parle de traversée du fantasme au sens où le fantasme serait le lieu de l'investissement nocif. Et donc traverser le fantasme traduit un désinvestissement, disons du lieu nocif. Mais la libido freudienne, c'est une quantité constante, c'est dans sa définition. Donc la question est tout de même de savoir où va-t-elle s'investir, cette quantité constante ? On ne peut pas se contenter de dire : il faut aller contre la jouissance. On ne va pas contre la jouissance, on ne peut pas aller contre la jouissance, c'est une quantité constante. La question est de savoir : où est-ce qu'on fait son investissement ? Parce que sans ça c'est, en effet, la mort qui est le triomphe de la psychanalyse. Ça peut se défendre, mais encore faut-il le faire, aller jusqu'au bout de cette logique.

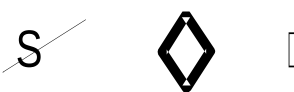
La question, c'est que le désinvestissement du lieu nocif, n'empêche pas qu'il reste le mode de jouir, qu'il reste le symptôme, et que la passe c'est ce symptôme mis à nu.

C'est pourquoi en parlant de partenaire-symptôme, j'indique, je n'accomplis pas, j'indique. Je ne dis pas que le travail est fait, j'indique la nécessité d'une nouvelle définition de l'Autre, de l'Autre, du grand Autre de Lacan, comme moyen de jouissance. Et cela concerne l'Autre sous deux espèces, l'Autre en tant que représenté par le corps, et l'Autre en tant que lieu du signifiant.

C'est ici que la formule : il n'y a pas de rapport sexuel, prend son sens . Elle veut dire ceci, que les parlêtres, en tant qu'êtres sexués, font couple, non pas au niveau du signifiant, mais au niveau de la jouissance, et que cette liaison est toujours symptomatique.

À partir du moment où le couple fondamental est conçu au niveau de la jouissance et non pas au niveau du signifiant pur, la différence des sexes entre nécessairement en ligne de compte. Le signifiant pur efface la différence des sexes. Et quand nous écrivons, quand nous raisonnons sur S barré poinçon grand A, on peut dire que la différence des sexes, à ce niveau là, n'entre pas en ligne de compte. Irci schéma C'est le pur rapport linguistique.

Alors, la différence des sexes, Lacan l'a d'abord rétablie par le signifiant phallique, en posant, que chaque sexe, ou disons le sujet de chaque sexe, avait un rapport spécifique avec le phallus, que le rapport mâle au phallus, était distinct du rapport côté femme, que les êtres sexués ont une relation différente au phallus selon qu'ils sont homme ou femme.



C'est une version de : il n'y a pas de rapport sexuel. C'est une façon de dire - ça c'est ce que Lacan élabore dans *l'Etourdit* - il n'y a de rapport signifiant qu'au phallus. Il n'y a pas de rapport sexuel, mais au niveau sexuel il y a quand même un rapport signifiant mais ce n'est pas un rapport signifiant à l'Autre, c'est un rapport signifiant au phallus.

Et, donc, il a élaboré sa formule de la sexuation féminine, qui est une formule du rapport signifiant féminin au phallus, au signifiant phallique et il a élaboré sa formule de la sexuation mâle, qui est une formule du rapport du sujet au signifiant phallique.

Mais ça ne l'a conduit, juste avant *Encore*, qu'à poser que c'est tellement différent, ce rapport au signifiant phallique pour un sexe et pour l'autre, que vraiment on ne peut pas se parler, d'un sexe à l'autre, c'est sa conclusion dans *l'Etourdit*. C'est vraiment : chacun reste chez soi, que au niveau signifiant, on ne peut pas se comprendre, d'un sexe à l'autre.

Je simplifie parce que je n'ai pas sous la main la référence, mais enfin, c'est vraiment pas de dialogue d'un sexe à l'autre.

Alors, simplement, on se parle tout de même, les hommes et les femmes. On passe même beaucoup de temps à ça, justement parce que c'est difficile et donc c'est très important de se parler entre hommes et femmes. Précisément c'est ça qu'aborde Lacan, une fois qu'il a formulé ça à l'extrême, qu'il est allé à l'extrême de cette démonstration, dans *Encore*, et comment, étant donnée cette impasse fondamentale, comment, tout de même, on s'arrange pour se parler.

Et c'est là que s'ouvre *Encore* et la suite. Il n'y a pas de rapport sexuel, n'empêche qu'il y a une relation de jouissance au partenaire-symptôme et qu'il y a des couples qui se forment, il y a des couples où l'un pour l'autre est moyen de jouissance, et ça passe par aussi bien que, sinon un dialogue, mais ça passe bien par la mobilisation de la parole et de l'écriture.

Autrement dit, la question à traiter, c'est comment, à quelle condition, l'Autre devient-il le moyen, l'instrument de ma jouissance. Comment le parlêtre se sert-il de l'Autre en tant que représenté par son corps, si on adopte cette formule de l'articulation : comment le parlêtre se sert-il de l'Autre en tant que représenté par son corps, pour jouir ? Comment le fait il entrer dans son circuit de jouissance, obéissant au *Lustprinzip* ?

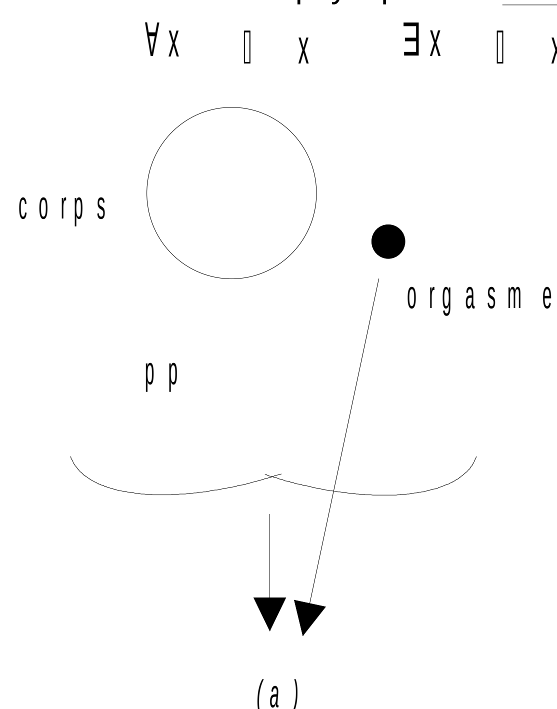
La jouissance se produit toujours dans le corps de l'un, mais par le moyen du corps de l'Autre. Et en ce sens elle est toujours auto-érotique, la jouissance, elle est toujours autistique. Mais en même temps, elle est toujours alloérotique, parce qu'elle inclus toujours l'Autre, et même dans la masturbation, masculine, dans la mesure où l'organe dont il s'agit, comme le souligne Lacan, est hors corps, qu'il est marqué, précisément, d'altérité. Il est marqué d'altérité, comme on sait depuis toujours, parce qu'il n'en fait qu'à sa tête. C'est quand même une présence, on ne peut pas toujours compter dessus. C'est même ce qui fait l'extraordinaire notoriété mondiale d'un produit, chimique, que les masses attendent (*rires*). C'est précisément, qu'il y a là, quand même, dans le corps, une présence un petit peu étrangère. Les femmes connaissent ça parce que les bébés, les fœtus leur donnent des coups de pieds dans le ventre, etc. , donc, là, elles ont clairement une certaine familiarité avec un être autre qui leur pousse à l'intérieur. Mais c'est une expérience mesdames, que les messieurs ont à leur façon (*rires*). Ils ont aussi l'expérience que tous leurs membres ne répondent pas à la commande cérébrale, et qu'il y a là une zone qui inspire d'ailleurs tel mot d'esprit que relève Freud et que reprend Lacan, de la dame qui disait - *ce qui est surtout important*

chez un homme, c'est qu'il ait ses cinq membres bien droits (*rires*).

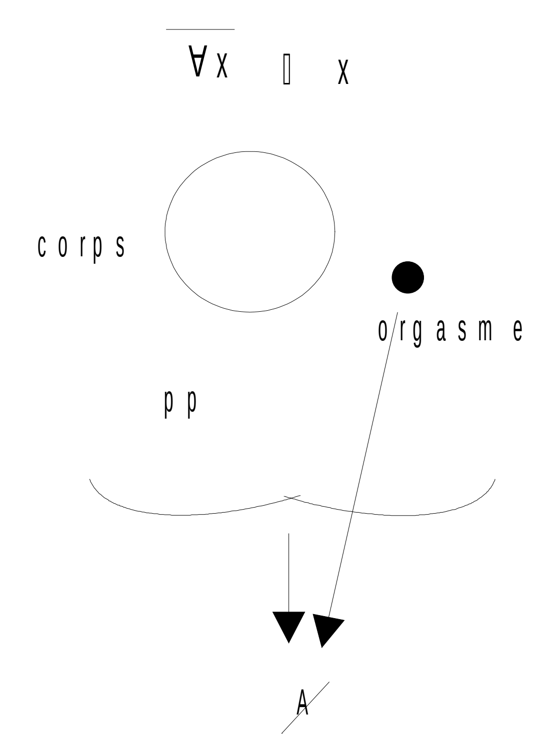
Il y a un côté hors corps. L'argumentation de Lacan montre bien en quel sens le corps propre de l'être parlant est autrifié, qu'il devient Autre par le signifiant.

C'est ce qui me conduit à reprendre les schémas que j'avais déjà évoqués, mis au tableau, représentant ainsi la formule de la sexuation mâle. Le pour tout X phi de X et là il en est distinct tel que non…

On peut représenter ainsi, ici ce qui serait le bon vieux *Lustprinzip*, le principe du plaisir, et puis on représenterait ici le en plus, le surplus de l'orgasme, masculin, dans son émergence de la jouissance phallique qui se distingue par sa place hors corps. Je représente par cette zone du pour tout X, le corps dans son harmonie faisant un ensemble, et puis ici, la petite zone délicate, mais si intéressante, qui est là supplémentaire et qui a une place à part dans l'économie physique.



On peut aussi bien représenter de l'autre côté la jouissance féminine par le pas-tout, et il faut que je représente aussi l'absence de ce point supplémentaire, et on trouverait ici représenté en effet la structure différente bien connue de l'orgasme féminin, son caractère à paliers et potentiellement, sinon infini du moins son caractère étagé et, en effet, là, il n'y a pas le point hors corps comme chez l'homme mais c'est parce que c'est le corps lui-même qui devient hors corps. C'est parce que là la jouissance est contenue dans le corps propre sauf que ce corps propre est autre, pour le sujet. Et qu'il est sujet, précisément, à un certain nombre de phénomènes étranges, de phénomènes d'ouverture et d'illimitation.



Et donc je vais jusqu'à détourner l'usage de ce schéma pour imager deux formes de la jouissance sexuelle. Le hors corps est, chez l'homme, localisé et par là même comptable comme s'y appliquait, on le sait, Sade, exemple célèbre, de l'autre côté en effet il n'y a pas le hors corps localisé mais c'est parce que le corps lui-même devient, est mis hors de lui.

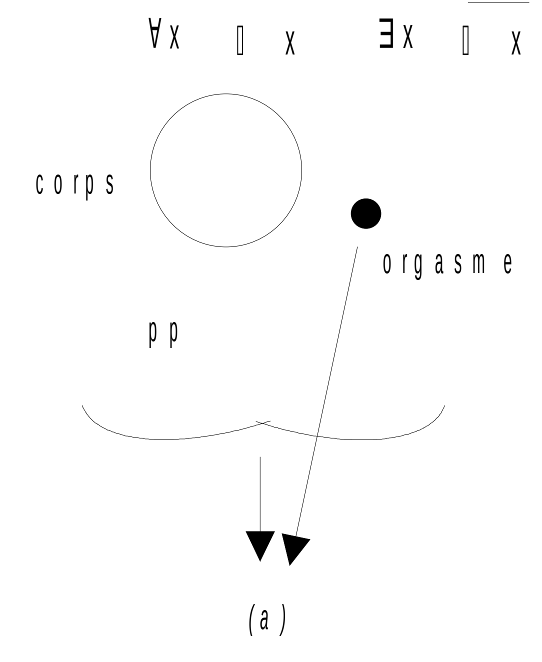
Je suis aller jusqu'à détourner les formules de Lacan pour en faire des structures signifiantes du corps. Et ce que j'avais indiqué déjà ici précédemment, avant de partir à Bahia, c'est que ces structures signifiantes déterminent le statut du partenaire-symptôme, pour chaque sexe, comme moyen de jouissance, à savoir que, du côté mâle, le partenaire est déterminé comme petit *a*, et que, du côté féminin, il est déterminé essentiellement comme A barré. Je vous rappelle les valeurs que j'avais données à ça, que précisément petit *a,* c'est une unité de jouissance discrète, au sens de séparé, bien sûr ça n'est pas le signifiant mais ça a la forme du signifiant puisque c'est un et un tout, tandis que A barré, c'est l'exigence, pour le partenaire-symptôme, du côté femme, que ce partenaire ait la forme du pas-tout. Et j'avais mis en relief que le partenaire-symptôme de l'homme a la forme de fétiche tandis que le partenaire-symptôme de la femme a la forme érotomaniaque.

C'est pourquoi, dans la passe, l'homme a d'abord à résoudre la question du fantasme, c'est-à-dire de la forme fétiche qu'il impose au partenaire, tandis que la femme a d'abord à résoudre la question de l'amour c'est-à-dire celle de son érotomanie. De la même façon que Vigny dit - *l'homme aura Sodome et la femme aura Gomorrhe,* l'homme aura le fétiche et la femme aura l'érotomanie ; ça ne fait pas un alexandrin. Comme je l'avais indiqué, pour la femme son mode de jouir exige que son partenaire parle et qu'il aime, l'amour est tissé dans la jouissance, et on peut toujours parler de changement d'époque, il y a sans doute plus de liberté sexuelle, mais cela reste, et je n'aurais pas le temps de vous amener les données sociologiques que je suis allé chercher là-dessus, pour l'homme son mode de jouir exige que le partenaire réponde à un modèle, ça peut aller jusqu'à l'exigence d'un détail.

Un patient, une fois, me racontait - ça m'est resté - que ce qu'il recherchait, allez imaginer ça, ce qu'il recherchait chez une femme, c'était un certain pli entre la base du nez et la bouche et que quand il trouvait ça, fallait qu'il l'obtienne. Il mettait tout en œuvre. Là il y a, dit comme ça c'est, ce petit *a* ça peut être, vous imaginez pas, enfin vous imaginez très bien !, ce que ça va, c'est pour l'un et pour l'autre.

Actuellement j'ai deux patients, parce que c'est assez limité, la forme des fesses de la femme, et une forme très précise, dont ils ont l'idée, qu'ils ont dans l'œil et c'est tellement précis que il faut vraiment être à la tâche pour le voir et ça c'est la condition de leur jouissance.

C'est ça, c'est la forme petit *a*, qui est une sorte de réduplication de leur corps, de leur corps localisé et c'est ça, il y a l'œil de l'homme, c'est en quelque sorte l'œil de l'homme, c'est pas « la main de ma sœur dans la culotte du zouave » *(rires),* c'est, l'œil de l'homme sur le détail de la femme.



Alors, et donc comme je l'ai indiqué, cette jouissance masculine peut parfaitement se soutenir du silence, comme on le voit dans l'homosexualité masculine, dans le rapport avec les prostitués, où justement, à l'occasion, c'est au contraire de faire venir la parole qui compte ou dans la masturbation, masculine. Ce caractère comptable de la jouissance masculine se retrouve sous la forme imposée par la partenaire-symptôme, tandis que pour la femme, je l'ai déjà signalé, le caractère en quelque sorte illimité et apparemment infini, se retrouve au niveau du signifiant sous la forme de la demande d'amour. Ce que je vous ai présenté ici comme le caractère illimité du moins non borné de la jouissance et en même temps non unifié du corps, se retrouve, la même structure se retrouve dans la demande d'amour, comme absolue, comme infinie, comme au-delà de tout ce qui peut se donner de matériel, de tout ce qui peut se donner de preuve puisqu'elle porte sur l'être. Et on peut dire la demande d'amour dénude la forme érotomaniaque : que l'autre m'aime.

Alors bien sûr ça a une parenté avec la psychose. Quand Lacan dit l'érotomanie, c'est l'élève de Clairambault qui parle, c'est-à-dire celui qui a donné sa forme classique à l'érotomanie. Schreber montre, en effet, que l'Autre l'aime, c'est son réel, et c'est précisément ce qui le pousse à la position féminine. C'est ce qui a poussé Lacan à conclure : toutes les femmes sont folles. Toutes les femmes sont folles, qu'en penser ? En disant pas du tout, pas du tout puisque c'est beaucoup plus raisonnable de ce côté là que ce côté là.

Alors moi, je dirais ça autrement, c'est toutes les femmes sont folles et tous les hommes sont des abrutis et une fois qu'on a dit ça, ça crève les yeux, c'est vraiment comme ça qu'on marche dans la vie. *(rires)* Bien sûr on s'inscrit d'un côté ou d'un autre, il y a une marge.

Alors, je vais arrêter là parce que il est maintenant quatre heure moins vingt *(rires).* Alors évidemment je n'ai pas encore fini tout ce que j'ai dit à Bahia mais je suppose, j'ai souvent des messagers ou des messagères qui racontent ce que j'ai dit ailleurs avant moi-même donc vous en aurez peut-être d'autres échos et j'essayerais, donc, la fois prochaine je commence mon premier divertissement de juin.

Fin du cours de Jacques-Alain Miller du 27 mai 1998.
(Cours 18)

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

dix-neuvième séance du Cours
(mercredi 3 juin 1998)

XIX

Premier divertissement de juin

Aujourd'hui, je m'amuse - me suis-je promis. Encore faut-il que ma muse soit égale à cette promesse. Encore faut-il que ma muse soit égale à cette promesse. J'ai dit égale. Voilà qu'avant même que j'aie entamé mes préliminaires, j'ai sauté dans la fable.

Bon vous avez le texte, qui vous a été distribué ? J'ai sauté dans la fable ou plutôt elle m'a sauté dessus. Egaler l'animal en grosseur. Tout le monde connaît la fable ? Je la lis ?

Le titre :

LA GRENOUILLE
QUI SE VEUT FAIRE AUSSI GROSSE
QUE LE BŒUF

Une Grenouille vit un Bœuf
Qui lui sembla de belle taille.
Elle qui n'était pas grosse en tout comme un œuf,
Envieuse s'étend, et s'enfle, et se travaille
Pour égaler l'animal en grosseur,
Disant : « Regardez bien, ma sœur ;
Est-ce assez ? Dites-moi ; n'y suis-je point encore ?
- Nenni. - M'y voici donc ? - Point du tout. - M'y voilà ?
Vous n'en approchez point .» La chétive pécore
S'enfla si bien qu'elle creva.

Le monde est plein de gens qui ne sont pas plus sages :
Tout bourgeois veut bâtir comme les grands seigneurs,
Tout petit prince a des ambassadeurs,
Tout marquis veut avoir des pages.

Egaler l'animal en grosseur,
et derrière ma pauvre muse,
qui peine à tenir la promesse, qu'imprudemment je vous fis,
de vous distraire cette après midi. (*rires*)
Pauvre de moi, comme dit mon ami François.
C'est qu'il est bien plus ardu de distraire que d'ennuyer.
Vous parler, vous assommer, pour dire le mot du carnaval, vous emmerder, je sais faire.
Voilà trente ans cette année que je m'y évertue,
ayant entamé ma carrière universitaire l'année où Mai 68 vint déranger les examens de fin d'année.
Ah ! en ce mois de Mai, qu'il y avait de petites grenouilles
qui voulaient se faire aussi grosses que le bœuf,
qu'ils avaient dans leur tête.
De ce fait, j'ai connu Lénine, et Staline, et Trotski, au Quartier Latin, dans ma jeunesse,
et même plusieurs de chaque
et concurrents dans une saine émulation.
Comment le dire ? Sous le manteau une grenouille s'enveloppe,

on reconnaît encore - comment finir le vers ? j'ai trouvé ça *Rana rupta hop.*

Rana rupta, après j'ajoute *hop*, pour la rime. Déjà mon discours se ramifie. Et il faudrait ici brancher Phèdre, le fabuliste, sur La Fontaine. La Fontaine qui voulait l'égaler, comme égaler Esope, en les pillant.

Rana rupta, c'est le titre de la fable de Phèdre, « la Grenouille éclatée », beau titre, dont je n'ai pas pu vérifier la paléographie, puisque l'édition des *Belles Lettres* n'indique pas à partir de quand, de quel manuscrit a commencé à figurer ce titre. Mais enfin *Rana rupta*.

Je laisse Phèdre de côté pour revenir à mes grosses grenouilles du mois de Mai. Remarquez bien qu'une grenouille, même grosse, reste grenouille. Un bœuf, même étique - sans h - reste bœuf. La taille, belle, ou chétive, ne change point la nature du sujet. La taille est un caractère secondaire, non essentiel. Grenouille tu es, grenouille tu restera. C'est bien ce qui permet à Swift de nous faire voyager son Gulliver, de lui donner la taille des grenouilles au pays des bœufs, et le format bœuf au pays des grenouilles. Mais c'est toujours Gulliver, petit ou grand, Gulliver, c'est le relativisme heureux du XVIII° siècle.

Où on joue avec les semblants, où les différences sont là pour faire rire. Ce serait autre chose si Gulliver se réveillait grenouille, par exemple. Ce ne serait plus Swift, mais Kafka. Enfin ça pourrait être aussi à vrai dire l'apolo ? ? du divin Claude. Ça n'est pas un ouvrage de votre connaissance, c'est dommage. C'est l'hommage fait, l'hommage parodique, latin, fait à l'Empereur Claude de sa transformation en citrouille.

Voilà une métamorphose, pas de la taille, de l'être, mais j'évoquais Kafka. Là, *la Métamorphose* n'est plus la fable souriante, L'horreur est là au rendez-vous, Kafka c'est la fable de La Fontaine pour le XX° siècle, c'est la fable de l'horreur. Déjà nous en sortons, plus que deux ans à tirer encore, espérons que le XXI° (*interruption du cours pour une intervention extérieure*). *Le personnage chargé de la sécurité au CNAM annonce que l'amphithéatre, la fois prochaine sera réduit et que la fois suivante, il sera réduit encore plus.* JAM : - Ça c'est le bœuf devenu grenouille (*rires*).

Je disais donc, Kafka, la place de La Fontaine, pour XX° siècle, c'est la fable de l'horreur. Heureusement il y a une place aussi pour la comédie, au XX° siècle. Mai 68 fut une comédie, le pouvoir avait d'ailleurs tête de bœuf, comme l'avait dit quelques années plus tôt François Mauriac, et la révolution était faite par les grenouilles. Grenouilles elles se savaient l'être, ne disaient-elles pas qu'elles voulaient s'éclater ? *Rana rupta* toujours. Ce qu'elles ne savaient pas, c'est qu'elles demandaient un roi. Lacan vint, pour le leur dire, vous voulez un maître, vous l'aurez, *Télévision*.

En effet, le discours du maître laisse le choix toujours, du Soliveau ou de la grue. J'ai une inquiétude, vous connaissez la fable ? *Les Grenouilles qui demandent un Roi*, vous la connaissez ? oh ! Ça n'est pas unanime. Je veux bien la lire ! C'est nécessaire, vraiment ?

Ce qui est amusant d'ailleurs, c'est que soliveau, on continue de l'utiliser, couramment, dans la langue, on dit un Roi soliveau, un Président soliveau, c'est bien à l'origine une petite solive, c'est-à-

dire une pièce qu'on fixe à la poutre pour pouvoir y mettre plafond ou plancher, c'est une partie de la charpente, un petit morceau de bois néanmoins essentiel. Par la fable *les Grenouilles qui demandent un Roi*, La Fontaine a changé la langue. Soliveau aujourd'hui, dans la langue française, est chargé de cette valeur ironique et figurée empruntée à la fable et donc on emploie le mot soliveau pour désigner un homme faible et sans autorité. Là c'est un qui change la langue.

Moi je sais ça, précisément parce que je suis - je fais solive et soliveau, dans quelque chose qui s'appelle l'*Association Mondiale de psychanalyse*, je suis le soliveau de cette *Association Mondiale*, ça veut dire que je laisse toute la troupe, comme dit La Fontaine - *sauter sur mon épaule*, et comme dit encore La Fontaine - *le bon sire le souffre, et se tient toujours coi*, c'est moi, tout craché. Évidemment les grenouilles veulent un roi qui se remue. C'est l'interprétation que Lacan fit du mois de mai. Quand on se tient très mal, c'est qu'on en a assez du soliveau, et on désire la grue. C'est une interprétation de Lacan. Comment donc, les grenouilles qui demandent un roi ! Il faut leur interpréter leur désir, et c'est ce que fit Lacan, au mois de Mai. Il leur interpréta qu'elles désiraient un maître qui en soi un et qu'elles en avaient assez, les grenouilles, du pouvoir débonnaire, qui les laissait s'esbaudir. Pendant un temps, en effet, on vit la grue, à la place du soliveau, comme dit La Fontaine - *une Grue qui les croque, qui les tue, qui les gobe à son plaisir*.

La morale de la fable, l'Autre des grenouilles, c'est - c'est dit par Jupiter - *Et Jupin de leur dire* - Jupin, pas Juppé –

« Et Jupin de leur dire : « Eh quoi ? votre désir
A ses lois croit-il nous astreindre ?
Vous avez dû premièrement
Gardez votre gouvernement ;
Mais ne l'ayant pas fait, il vous devait suffire
Que votre premier roi fût débonnaire et doux ;
De celui-ci contentez-vous,
De peur d'en rencontrer un pire. »

Ça c'est la morale de La Fontaine. Il y a la morale de Lacan que nous pouvons rajouter à cette fable, le soliveau sur l'épaule de qui on vous saute, ce morceau de bois, pourtant essentiel à la charpente, mais c'est le bon Nom-du-Père, bien sûr, et il couvre, pour vous plaire, le désir de la mère, ça va très bien.

Ce soliveau est le bon Nom-du-Père,
il couvre pour plaire le désir de la mère (*rires*),

Mettons ça au tableau :

$$\frac{\text{NP}}{\text{DM}} \qquad \frac{\text{Soliveau}}{\text{Grue}}$$

Je trace le fameux trait, je mets au dessus Nom-du-Père, en dessous Désir de la mère et j'écris en face les termes de La Fontaine, le Soliveau et la Grue (*rires*). Le roi numéro deux, en effet, il en fait une grue, au féminin. Déjà, dans la fable de Phèdre, il y avait non pas la Grue, il y avait l'Hydre, et il y avait le Soliveau, *parvum tigillum*, *illis dedit*, - *ae* - lui donna - *parvum tigillum* – un petit morceau de bois - petit soliveau. Tandis qu'il leur donne une sorte de bûche, comme Nom-du-Père, pour que ça tienne - Et

ensuite - *tum* – alors - *misit illis hydrum* - il leur envoya une hydre, *qui dente asperoi* d'une dent cruelle, *corripere cœpit singulas* – commença, *cœpit, corripere* à les happer, *singulas* - qu'on traduit les unes après les autres, mais on pourrait dire, dans notre langage, une par une, *Uno por uno*.

En latin, hydre est masculin et, donc, il aurait pu choisir d'autre noms et d'autre animaux. La Fontaine, qui était lacanien, choisit un mot du féminin. Après le pouvoir débonnaire du Nom-du-Père, qui se tient à sa place, qui ne bouge pas, pauvre bûche, arrive la grue, et elle, c'est dans l'ordre, elle, la grue, elle les croque, elle les tue, elle les gobe à son plaisir.

Le Nom-du-Père, c'est un roi soliveau, c'est un instrument, Éric Laurent, jadis, avait souligné la proposition de Lacan – *qu'on peut s'en passer à condition de s'en servir*, ce qui est ça : une petite solive. Vous trouverez d'ailleurs dans *les Formations de l'inconscient*, chapitre VIII, quand Lacan amène en effet la métaphore paternelle, que déjà le même terme y est, s'en servir, vingt ans plus tôt. « Le Nom-du-Père*, dit-il,* il faut l'avoir, mais il faut aussi savoir s'en servir ». Un soliveau, et je suis le soliveau de l'AMP. L'AMP c'est la grenouille bien sûr, celle qui veut se faire aussi grosse que le bœuf IPA, et qui, envieuse, s'étend, et s'enfle et se travaille pour y parvenir. Il se pourrait bien, sur ce chemin, lui arriver ce qui advient à la grenouille : *S'enfla si bien qu'elle en creva.* Si ça arrive je mettrais ce vers en épitaphe : « S'enfla si bien qu'elle en creva », et retournerai à mes chères études.

Il faut dire que le passage des générations, c'est toujours les grenouilles voulant se faire aussi grosse que les bœufs d'avant. C'est d'ailleurs l'essence de la querelle des Anciens et des Modernes, dans laquelle La Fontaine était pris, saisi, comme ses contemporains, d'une saine émulation avec les Anciens. On n'écrivait point en ce temps là sans vouloir se faire aussi gros que les bœufs de l'Antiquité. À vrai dire, on est toujours la grenouille de la génération d'avant et le bœuf de celle d'après. C'est une question de point de vue, comme La Fontaine lui-même l'indique à l'occasion, sur cet animal charmant, la chauve-souris – *Je suis oiseau ; voyez mes ailes … Je suis souris : vive les rats !* Et c'est ainsi que nous tous nous sommes tantôt grenouille et tantôt bœuf.

J'ai dit ça, ça m'est venu comme ça, retourner à mes chères études. Ah ! Pour façonner à plaisir ce divertissement de la Grenouille, pour vous en amuser, il me faudrait l'*otium* si possible *cum dignitate*, le loisir, le rêve de tout Romain qui se respectait, c'était d'arriver au point de pouvoir prendre des vacances, dans la dignité de ce qu'il avait accomplit et dans cet *otuim*, ce loisir, ce repos, alors écrire, faire ses recherches érudites, etc. Je rêve en effet d'un peu d'*otium* et d'un peu de *cum dignitate* aussi, alors que je ne connais que le *labor improbus*, et en plus *cum idignitate*.

C'est bien que je rêve à mes chères études, dont la composition de ce petit divertissement m'a redonné un petit air, de comme je pourrais m'y amuser, mais finalement, me voilà obligé de travailler comme un… bœuf !

On dit d'ailleurs : je suis le bœuf, pour désigner quelqu'un qui a à supporter les travaux et les désagréments à la place des autres. L'ampleur de mon sujet, dans lequel je me suis avancé à l'étourdit :

commenter la grenouille, me recroqueville. Ça n'est pas **une** séance dont j'aurais besoin, mais de toute l'année, pour ici vous faire entrer, dans le détail du signifiant et du signifié de cette fable.

Je me sens, à vrai dire, moi-même déjà grenouille devant la taille du sujet, que j'avais cru, au départ, menu. Se sentir grenouille devant l'ampleur d'un sujet, c'est un *topos* rhétorique. C'est ce qu'on dit toujours : moi, chétive pécore, comment oser prétendre à entrer, à prendre place dans l'aréopage de si beaux bœufs. C'est ainsi que commencent tous les remerciements à l'Académie française, c'est traditionnel, c'est toujours la grenouille, se mettant à genoux devant les bœufs. Vous croyez que je plaisante, cela n'éclaire-t-il pas pourquoi les académiciens portent l'habit vert ? (*rires*) C'est le souvenir de la grenouille. Et cela n'explique-t-il pas pourquoi ils ont l'épée au côté ? Ce sont des bœufs qui font comme s'ils étaient taureaux.

Oui, à quoi rêvent les bœufs ? Voilà ce que la fable ne dit pas. Elle ne le dit pas parce que, dans cette fable, le bœuf ne parle pas. On pourrait croire qu'il a un bœuf sur la langue, mais, grâce à l'Académie française, nous savons à quoi rêvent les bœufs : ils rêvent d'être des taureaux, s'ils rêvent à quelque chose.

Mais, entre parenthèses, pour confirmer l'hypothèse, c'est ce qui vous explique les réticences de l'amateur de corrida, Montherlant, à prendre place parmi les bœufs. La question est toujours de savoir qui prononce, et pourquoi, le *dignus est intrare*. Qui le dit ? C'est l'essence de la passe, l'essence de ce que Lacan a appelé la passe, c'est que ce ne sont pas les bœufs qui choisissent la grenouille qui leur ressemble, ce sont les grenouilles qui poussent en avant - les grenouilles appelées passeurs - qui poussent en avant la grenouille, celle qui ne veut plus se faire aussi grosse que le bœuf.

Le bœuf, parlons de sa suffisance, le bœuf de la fable est si suffisant qu'il se tient dans un silence absolu : il ne dit pas un mot alors que les grenouilles débattent et que l'une s'évertue à s'en tuer. Dans le silence du bœuf, nous pouvons reconnaître le trait de la suffisance tel que Lacan l'a distingué dans sa « Situation de la psychanalyse en 1956 ».

Ce qu'on appelle l'AE, c'est la grenouille qui ne veut plus se faire aussi grosse que le bœuf, c'est la grenouille contente, la grenouille à laquelle le manque-à-être est passé. En effet, pourquoi la grenouille voudrait-elle se faire aussi grosse que le bœuf, si elle n'était pas travaillée par le manque-à-être, le manque à être le bœuf ?

Si nous essayons d'articuler, comme nous disons dans notre langue, qui n'est plus celle de La Fontaine, la relation de la grenouille et du bœuf, le curieux partenariat qu'il y a là entre les deux, nous dirions : la grenouille c'est l'analysant et l'analyste, c'est vraiment un bœuf. On peut même dire qu'à force de faire le bœuf, le bœuf devient le veau d'or, même en ayant passé l'âge, comme le mot d'esprit de Henry Heine que Freud distingue, et qui figure dans *les Formations de l'inconscient*.

Comment nier que le bœuf soit ici le partenaire-symptôme ? Aussitôt que la grenouille se connecte au bœuf, voyez le corps de la grenouille frémir et s'étendre et s'enfler et se travailler. Dès qu'elle

s'est connectée à lui, par l'œil, regardez ce que ça lui fait.

Le bœuf est ici le moyen de sa jouissance, à n'en pas douter, et ce, qui monte, jusqu'à l'orgasme final : *s'enfla si bien qu'elle creva.* La jouissance, qui s'étend, qui s'étire, et, dans l'octosyllabe final, le déclenchement de la jouissance. La grenouille, je considère que je n'exagère pas, que la diction même de cette fable et du jeu entre les alexandrins et les octosyllabes, etc., indique la montée de la tension, jusqu'à la fin, sa résolution.

Donc, si nous essayions, une psychanalyse de la grenouille, dans ses rapports avec le bœuf, nous dirions que la grenouille est le phallus perdu du bœuf, embaumé dans son silence. Il faut y reconnaître une fable freudienne et on y apprend ce qu'il en coûte de céder à une identification. C'est très précisément une identification freudienne. Enfin, on n'est pas sûr que La Fontaine avait lu Freud, mais ça reste hautement probable, je le démontrerai tout à l'heure. Et sur ce point, c'est indubitable : c'est une identification freudienne parce que la grenouille ne veut pas se faire bœuf, elle entend bien rester grenouille, mais elle veut bien se faire aussi grosse que le bœuf. C'est-à-dire elle prélève ce que nous appelons *ein Einziegerzug*, un trait, signifiant, l'être-gros-du-bœuf, comme nous disons, aujourd'hui que nous parlons mieux que La Fontaine. Elle emprunte le trait de l'être-gros, du bœuf, un trait singulier, unique, et c'est à cela qu'elle s'attache.

C'est donc, là, une identification freudienne et non pas seulement imaginaire. Nous n'avons pas une petite grenouille qui croit être un bœuf, on la ferait enfermer. Et puis elle se porte très bien, avec cette croyance, elle demanderait simplement un petit peu qu'on s'écarte quand elle passe. Nous avons une grenouille qui n'a pas perdu la conscience d'être grenouille, mais qui a simplement prélevé le trait unaire sur le bœuf.

Premier argument qui nous fait penser que La Fontaine a lu Freud. Ce sont des arguments, bien sûr, textuels, nous laissons de côté l'histoire littéraire, et la chronologie, disciplines secondaires, qui n'ont pas de raison de nous embarrasser dans notre déduction.

Maintenant, élargissons la démonstration afin de démontrer que La Fontaine avait lu Freud. Je ferais d'abord faire remarquer que la fable « La Grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf » est la troisième du livre I des Fables. Et j'attirerai l'attention sur la série constituée par les trois premières fables de ce recueil. Non pas que je ne puisse élargir ma démonstration à l'ensemble des fables du livre I.

Quelles sont les trois premières fables de ce recueil ? Première, « La Cigale et la Fourmi », seconde « Le Corbeau et le Renard », troisième « La Grenouille qui se veut faire aussi grosse que le Bœuf ». Dans les deux premières, la question centrale, « La cigale et la Fourmi », « le Corbeau et le Renard », est celle de l'avoir. La fourmi a, tandis que la cigale a tout dépensé, *la fourmi n'est pas prêteuse …* Et le corbeau a le fromage, que le renard lui prend par son astuce.

La troisième fable, celle de la grenouille, là, on peut dire que le bœuf a sa taille, et que la grenouille cherche comment la lui prendre. Encore une fois, sans devenir bœuf, elle veut seulement devenir autre, elle est animée du désir de devenir autre. C'est la seule, dans tout ce

petit bestiaire, la cigale est cigale, comme on s'y attendait, la fourmi est fourmi, travailleuse et pas prêteuse, le corbeau et le renard sont dans leur rôle, de corbeau qui croasse, et donc il suppose, il pense qu'il a une belle voix, et de renard rusé, le bœuf est muet, tandis que la petite grenouille, elle, c'est la seule, dans ce bestiaire, qui veut se faire quelque chose qu'elle n'est pas.

C'est elle qui est l'élément révolutionnaire, c'est elle, comme dirait Hegel, qui a introduit l'inquiétude du négatif dans cette zoologie. On peut y reconnaître, en première analyse, la conscience malheureuse. Je dis : dans la grenouille.

Je reviens à Freud. Premièrement, « La Cigale et la Fourmi », de quoi est-il question ? Il est question de dépenser et de donner, et de prêter. Il est question de la rétention de la fourmi, et je dis donc qu'il est question de l'objet anal. C'est pour ça qu'on aime tellement la fable de « La Cigale et la Fourmi », quand on est petit. Il s'agit de savoir ce qu'on fait avec l'objet dont il s'agit. Est-ce que on en met partout, type cigale, ou est-ce qu'on garde bien ça, jusqu'au moment voulu, comme la fourmi, l'objet anal. La fourmi ne fait pas de cadeau. « Le Corbeau et le Renard », c'est l'objet oral, et « la Grenouille… » c'est l'objet phallique, en terme d'identification.

Je verse ça au dossier de ceux qui considèrent qu'il est hautement improbable que La Fontaine ait constitué une série de trois fables, se référant successivement à l'objet annal, à l'objet oral et à l'objet phallique, s'il n'avait pas lu Freud (*rires*).

Il est probable qu'en plus, Lacan fasse son apparition, tramée dans ces trois fables, la grenouille, nous y viendrons, dans la fable de « la Grenouille… », l'objet regard est présent, dans la fable du « Corbeau et du Renard », la belle voix du corbeau nous indique la présence de l'objet vocal. Si vous me dites que c'est par hasard, là, je perd les pédales, quand c'est d'une cohérence aussi assurée. Alors vous m'objecterez la fable de « La Cigale et la Fourmi », vous me direz : où est l'objet là ? Mais justement, c'est l'objet rien qui est au centre de « la Cigale et la Fourmi », puisque précisément la cigale n'a plus rien, pas un seul petit morceau, de mouche ou de vermisseau, et la fourmi ne lui donne **rien,** et donc, troisième objet lacanien, le rien.

Reprenons, pour vérifier notre analyse. Premièrement, dans « la Cigale et la Fourmi », il est question de demander quelque chose pour rien, qui est l'essence de la charité. La réponse, c'est en quelque sorte : on n'a rien pour rien. Ça fait penser à la phrase des libéraux : - *il n'existe rien au monde qui soit un déjeuner gratuit*, un *free lunch*.

Dans la seconde, l'échange, il est question d'un échange, le renard demande au corbeau sa voix, pour avoir son fromage. Il lui fait croire qu'il veut jouir de sa voix alors qu'il veut jouir de son fromage. Dans « la Grenouille… », on a une phrase sublime, la première, où entre en scène l'objet d'amour : *Une grenouille vit un bœuf*, superbe octosyllabe. C'est dans Phèdre aussi, ici c'est :

In prato quondam, dans la prairie un jour

Rana - la grenouille - *conspexit bouum, bouem*

Conspexit donc, c'est, si l'on veut, une traduction, mais, *une grenouille vit un bœuf*. Je ne voudrais pas trop solliciter le signifiant mais je ne peux

pas m'empêcher d'écrire, avant la phrase - *Qui lui sembla de belle taille*, le verbe voir, tel qu'il figure dans ce vers.

Elle voit, de belle taille (*rires*), le bœuf bien sûr. Notez, je vous prie, qu'ensuite elle ne voit plus, puisqu'elle a besoin de sa sœur pour regarder si elle y est. On comprend bien : comme si elle devenait aveugle, la première grenouille. Explication réaliste, elle s'efforce tant de se gonfler que sa vue se trouble et qu'elle a besoin d'une autre pour faire la comparaison, elle est tellement dans son travail de s'étendre et de s'enfler qu'elle perd la tête, qu'elle demande.

Et nous nous disons, ici nous voyons l'objet perdu, regard, et elle doit aller au fond, c'est ce qui lui fait solliciter sa sœur et c'est précisément dans ce trou du regard, que s'inscrit le dialogue des grenouilles, qu'elles se mettent à parler. Tandis que le bœuf, qui est l'enjeu de l'affaire, garde de ? ? ? le silence prudent, superbement indifférent à l'histoire.

À vrai dire, ça fait penser à l'histoire de la boite de conserve que Lacan raconte, dans le *Séminaire XI* quand Petit Jean lui dit - *tu vois cette boite de conserve eh bien elle, elle ne te voit pas* et ça suffit à Lacan à introduire la schize de l'œil et du regard. Tout est là, la grenouille voit le bœuf et lui ne la voit pas, et elle, sérieusement, elle fait tâche dans le paysage, vous pensez, on n'a jamais vu, comme ça, une grenouille si enflée. On pourrait appeler cette fable d'ailleurs dans un style un petit peu plus chorusquant, plus autrichien : l'effet mortel d'un regard. « La grenouille qui se veut faire aussi grosse… », changez-moi ce titre, c'est invendable comme ça, tandis que « l'effet mortel d'un regard ».

Troisième élément, brusquement, un être, voilà, voilà comment on pourrait faire la bande du livre, si on faisait de cette fable un livre, on y arriverait presque aujourd'hui, on mettrait : un être animé d'un désir insensé, se travaille au point de se faire périr. Si ce n'est pas ça la pulsion de mort, qu'est-ce que c'est ?

Et donc le *Todestrieb* est là, c'est une fable du *Todestrieb*, la grenouille qui demande la grosseur d'un bœuf, et qui se le demande à elle-même, désire la mort, c'est ce que dit la fable.

On pourrait en faire le suicide d'une grenouille, dans un style de fait divers. Vous verrez dans *les Formations de l'inconscient* comment Lacan exploite les Nouvelles en trois lignes, de Félix Fénéon. Je l'avais évoqué une fois ayant lu le *Séminaire,* il y a longtemps, je vous laisse découvrir ça dans le livre. Mais on pourrait écrire la fable dans le style de Fénéon, simplement d'ailleurs en supprimant la phrase du milieu.

« C'est l'hiver, une grenouille vit un bœuf qui lui sembla de belle taille, la chétive pécore s'enfla si bien qu'elle en creva », la démonstration ! Mais on pourrait en faire, il ne manque pas grand-chose, pour en faire une déchirante histoire d'amour, déchirante, justement. Vous prenez ça pour une métaphore, c'est son statut ordinaire, mais ici c'est à la lettre, puisqu'elle crève comme un pneu. C'est un effet qui est très souvent présent dans les histoires d'Alphonse Allais. Il prend un mot, ordinaire, dans son sens figuré et puis il écrit l'histoire en prenant le mot à la lettre. Par exemple : une liaison un peu prolongée avec une

dame on appelle ça un collage. Alors dans l'histoire, le mari jaloux va enduire les amants de colle et il va vraiment les coller. Ici, on pourrait dire : la déchirante histoire d'amour, par l'effet Alphonse Allais, vous est vraiment montrée. C'est un peu court pour qu'on intitule ça « La vie passionnée d'une grenouille » (*rires*), mais il ne me faudrait qu'un petit peu de talent pour l'égaler, je ne sais pas, au plus grand mythe, à Tristan et Iseult par exemple. Evidemment, ici, la passion n'est pas partagée, le bœuf s'en fout. Il joue la belle indifférence et du coup cette histoire n'a pas atteint la notoriété et l'admiration qu'elle aurait pu susciter. Qu'est-ce qui sépare, en définitive, la grenouille et le bœuf de Dante et Béatrice. Dante vit Béatrice, c'est la même chose formellement (*rires*), du point de vue de l'analyse syntaxique. Évidemment, Béatrice bat des paupières et du battement de ses paupières et de ses cils se dépose un invisible objet petit *a*. Le bœuf, qu'est-ce qu'il fait pendant ce temps là ? Du caca. Évidemment ça n'est pas la même chose.

La grenouille vit le bœuf, on voit bien que ce qui est aussi très important chez un bœuf et qui le fait bœuf c'est tout ce qu'on n'y voit pas, et donc derrière la grenouille vit un bœuf, il y a toute l'incapacité du bœuf qui est aussi présente. Est-ce forcer les choses de dire que si on l'évoque, elle, ensuite, comme pas grosse en tout comme un œuf, l'évocation de l'œuf, ici, n'est pas sans rapport avec le manque cruel qui afflige le bœuf, et je pourrais ici amener, pour compléter le commentaire, l'histoire de l'œil, de Georges Bataille, qui circule justement entre l'œil, l'organe génital, et l'œuf, dans la série métonymique de son récit. Évidemment, La Fontaine n'est pas Georges Bataille, ça se lirait plus peut-être aujourd'hui si c'était plus Georges Bataille. Toute la question est de réécrire la fable, c'est une affaire de réécriture j'y viendrait tout à l'heure.

La formule de la fable, c'est vraiment la grenouille et le bœuf, c'est vraiment ça, moins phi, petit *a*.

$$\frac{G}{B} \quad \frac{a}{-\varphi}$$

Allez, ne traînons pas. Il est clair que la grenouille crève de son plus-de-jouir, parce qu'il y a un seul personnage qui jouit dans cette fable, c'est elle. Tandis que le bœuf est là pour nous représenter le principe du plaisir, avec son homéostase bovine, la grenouille de La Fontaine est la représentation même de l'excès. La grenouille pourrait dire comme Mallarmé : la destruction fut ma Béatrice.

Si vous ne trouvez pas que cette fable illustre parfaitement la proposition que je me suis permis de présenter la dernière fois, à savoir toutes les femmes sont folles, tous les hommes sont des abrutis. Alors évidemment ici ça n'est quand même pas une histoire d'amour, parce qu'il s'agit d'identification. Il s'agit précisément de l'identification phallique, du côté femme et d'ailleurs non seulement La Fontaine a lu Freud mais il a lu aussi Mélanie Klein (*rires*).

Envieuse, dit-il, envieuse et d'ailleurs dans Phèdre - Phèdre aussi avait lu Mélanie Klein - dans Phèdre il y a exactement *invidia*, *tacta invidia*, touchée par l'ennui.

Alors, un titre qui ferait vraiment vendre cette fable, ce serait les conséquences fâcheuses du *Penisneid.*

Il faut être là d'ailleurs très précis, et, le traducteur de la fable des Belles Lettres nous y aide, puisqu'il distingue très soigneusement, enfin il note que Phèdre emploie deux termes différents, pour le gonflement de la grenouille, *inflauit pellem* - elle a enflé sa peau - et puis - *rursus* - de nouveau - *intendit cutem* - elle tendu le *cutis* et il nous explique la différence qu'il y a entre *pellis*, la peau, et *cutis* qui est le tissus de la peau. Donc il dit : « *pellis* est l'ensemble de la peau, l'enveloppe qu'on arrache en bloc quand on écorche une bête et *cutis* est le tissu vivant de la peau. *Inflauit pellem* indique que la grenouille gonfle comme un sac la peau qui enveloppe tout son corps et *intendit cutem* qu'elle en tend le tissu ».

Ces problèmes de peau qu'on tend, qui se détend, qu'on retend, c'est du lifting (*rires*), c'est la problématique du lifting qui d'ailleurs aujourd'hui touche aussi bien les bœufs.

Les trois fables dont je parlais sont animées par l'affaire : c'est comment se nourrir sur l'autre. La cigale essaye de se nourrir sur la fourmi, le renard réussit à se nourrir sur le corbeau et la grenouille essaie de prendre à l'autre quelque chose de son être, quelque chose, sa taille.

C'est un fait de parasitisme, alors je me suis aperçu en me cultivant, que Michel Serre, de l'Académie Française, dont j'ai eu l'avantage d'entendre les cours dans ma jeunesse a fait un livre sur La Fontaine que je n'ai pas encore pu lire et qui s'appelle *Le Parasite*, et on voit bien en effet, là, déjà avec ces trois fables, la position de parasite, de la cigale, du renard, et de la grenouille.

Je ne vais pas avoir le temps, là, maintenant, j'avais la démonstration de la cohérence de l'ensemble, je dois dire, modestement, j'avais résolu un problème qui hante les érudits depuis longtemps, à savoir la cohérence des fables et donc je m'apprête, je pourrais démontrer la cohérence du livre I des fables à partir des données que je viens de vous exposer. Il y a 22 fables dans le livre I et mon système marche pour les 22.

En particulier, ça se termine sur « Le chêne et le Roseau » qui est « la Grenouille et le Bœuf » à l'envers, à savoir qu'on nous démontre justement la force du faible. Si le faible ne joue à s'identifier avec le fort jusqu'à en crever, le faible tient le coup plus que le fort. Je vous passe la démonstration parce que ce serait, à l'heure à laquelle nous sommes, trop.

Alors ce serait également susceptible cette fable, j'aurais voulu entrer dans une enquête dans le style de celle que fait Dali à propos de l'Angélus de Millet. Vous savez que dans le cadre de son enquête, Dali se livre à un certain nombre de déprédations sur les reproductions de l'Angélus de Millet pour en approcher la vérité.

J'aurais voulu faire la même chose et j'aurais eu la caution, pour ce faire, des *Exercices de style* de Raymond Queneau, parce que l'histoire de départ n'est pas très loin de la grenouille. Le monsieur qui est dans l'autobus, qui prend un siège en se précipitant trop vite, et puis, deuxième scène, on le retrouve avec un ami dans la cour de Rome de la gare Saint Lazare et l'un fait remarquer que il y a quelque chose qui ne va pas avec le bouton du

manteau de l'autre. Et vous savez que Queneau se livre à 99 récits différents de l'incident. C'est un livre que tout le monde doit avoir lu, *Les exercices de style* de Queneau, tout le monde l'a lu ! ? (*Oui*). Certains ? Ça vraiment, il faut lire *Les exercices de style* de Queneau.

Alors donc il parle, il essaye de décrire, voilà, le premier c'est notation, dans l'S, dans l'autobus S, à une heure d'affluence, etc., il écrit normalement et puis il fait 98 variations de cette petite histoire, et, avec *aparte* voilà des *apartes*. « L'autobus arriva tout gonflé de voyageurs, pourvu que je ne le rate pas », etc. Il y a toutes les variations de style, etc. Donc par exemple il fait à un moment un interrogatoire, sous forme d'interrogatoire, c'est page 65. « À quelle heure passa ce jour là l'autobus de la ligne S de midi 23 direction porte de Champerret ? A midi trente huit. Y avait-il beaucoup de monde ? » etc. On peut très bien faire dans le style interrogatoire de police l'histoire de la grenouille et du bœuf. Qu'a-t-elle vu ? (*rires*) On ne peut pas la questionner elle-même, au contraire on mène l'enquête pour savoir ce qui a fait que cette pauvre grenouille a crevé. Qu'a-t-elle vu ? Un bœuf. Avait-il des traits particuliers ? Il était de belle taille. Et elle, avait-elle des traits particuliers ? Oh ! Petite chose, elle n'était pas grosse en tout comme un œuf. Et alors qu'est-ce qui s'est passé ? Et bien elle a voulu égaler l'animal en grosseur, elle s'est enflée, elle a crevé.

Il y a aussi par exemple le style vulgaire, que propose Queneau, on peut l'adapter pour cette fable. V'là qu'elle zieute un bœuf, vraiment maousse. Elle, c'était une souris verte et voilà-t-y pas, qu'elle s'met dans la boule, grossir autant que lui. Elle est après sa sœur tout le temps, elle voulait qu'elle lui dise, etc., et à la fin des fins ce qui devait arriver est arrivé, elle a éclaté, boum ! Voilà, bon. Il y a aussi par exemple le style *moi je*, qu'essaye Queneau. Alors ça donnerai : moi, j'comprends pas ça une grenouille qui veut se faire aussi grosse qu'un bœuf, etc.

Je pourrai aussi appliquer sur cette fable - je n'ai pas eu le temps - la formule « plus sept » de Queneau. Ça consiste, sur tout le texte, à le recomposer, en prenant systématiquement dans le dictionnaire le septième mot après le mot du texte original. Et donc on obtient toujours des effet hilarants avec la méthode plus sept de Queneau. Rentré chez moi, j'appliquerai la méthode à la fable.

Nous commençons à entrer, dans le signifiant de la fable. Je vous ferais remarquer qu'elle n'est essentiellement composée, si on laisse de côté le quatrain final, que de trois phrases.

Une grenouille vit un bœuf qui lui sembla de belle taille. Ensuite, si on inclut tout le dialogue, on a vraiment, elle, etc., vous n'en approchez point. Deuxième phrase et troisième - La chétive pécore s'enfla si bien qu'elle creva.

Autrement dit on a d'abord l'instant de voir, on ne peut pas l'avoir mieux que : une grenouille vit un bœuf. C'est vraiment l'essence de l'instant de voir. Ensuite nous avons le temps pour, et là, elle se travaille, c'est toute l'action de la fable est dans le temps pour. Et puis, à la fin, le moment de conclure, elle crève. Et donc, vous voyez la structure étonnamment ramassée et réduite à l'essentiel de ce qu'est le temps.

Prenons les personnages. Nous avons d'abord les personnages du titre, la Grenouille, le Bœuf, qui sont

mis en évidence. On oublie souvent la seconde grenouille. Là je vous dis attention, n'oubliez pas la seconde grenouille (*rires*). Dans un ouvrage érudit, que je ne citerai pas, j'ai vu le mot *nenni* que vous trouvez au septième vers, et qui est évidemment dans la bouche de la seconde grenouille, dans un ouvrage érudit j'ai vu ce *nenni* attribué au Bœuf, qui justement se tait. C'était fait par un collègue de l'université d'Exeter. Je dis on s'étonne de voir enseigner la littérature française des personnes qui croient que le bœuf parle, alors qu'il est essentiel à cette fable que le bœuf se taise.

La seconde grenouille, qui, à elle seule, mériterait une étude, et justement permet le dialogue. On ne peut pas parler au bœuf, on n'est pas sûr qu'il parle, ce bœuf là, à la différence des autres personnages du bestiaire. Grâce à la seconde grenouille, on peut entrer dans la subjectivité de la grenouille. C'est en quelque sorte le rôle de la confidente, dans la tragédie, et, parfois, dans la comédie. La confidente, c'est la même, en double, c'est l'alter ego, et ici nous avons l'alter ego de la grenouille, et on voit bien qu'elle se choisit autre chose comme modèle, elle se choisit le bœuf. En général, la différence entre le héros ou l'héroïne et la confidente ou le confident, c'est que précisément c'est les mêmes, mais pas habités, de la même flamme, pas habités des tourments du héros. Et c'est bien le cas, ici, la seconde grenouille va vivre. C'est elle qu'on interrogera, que la police interrogera, pour savoir pourquoi la grenouille a crevé, l'autre. Elle, elle va vivre, tandis que la grenouille, risque la mort et, finalement, trouve la mort. La présence de la seconde grenouille met d'autant plus en relief l'altérité du bœuf, et on voit bien : elle a des semblables, elle a une semblable, la grenouille. Et, justement, elle ne s'intéresse pas aux semblables. Elle veut avoir pour semblable le bœuf.

Le thème du semblable chez l'animal a été longuement traité par Lacan, c'est très important dans la maturation du pigeon de voir l'autre pigeon. C'est très important pour le criquet pèlerin - ces exemples sont dans les *Ecrits* - que ses rapports avec les autres criquets pèlerins. Eh bien là, la grenouille au lieu de zieuter l'autre grenouille, pour faire pareil, pour faire autrement, elle zieute un animal, d'une autre espèce. C'est une maladie que de prendre modèle sur une autre espèce. On dit : qui se ressemble s'assemble, voilà qu'elle veut s'assembler avec qui ne lui ressemble pas.

C'est ce qui la fait fort sympathique, d'ailleurs. C'est une révoltée, elle a même quelque chose du maître hégélien, puisqu'elle agit et suit son désir au risque de la mort, c'est pourquoi c'est une héroïne.

Et d'ailleurs, on voit bien qu'il y a quelque chose de commun entre « la Grenouille qui veut se faire aussi grosse que le Bœuf » et « les Grenouilles qui demandent un roi ». C'est que les grenouilles sont travaillées par quelque chose, elles sont insatisfaites, on les voit, elles sont tout le temps mobiles, les grenouilles, elles sautent. Elles ne sont pas appliquées au travail comme les fourmis ou comme les castors, ou comme les bœufs, qui s'en fichent qu'ils soient là ou ailleurs.

Les grenouilles sont foncièrement travaillées par l'idéal. Et ça se retrouve - je vous prie de le noter -

chez Baudelaire. J'aurais aimé vous commenter ce texte, un jour, c'est un des grands textes misogynes de Baudelaire. C'est le discours de l'amant à la maîtresse. Il met d'ailleurs des guillemets, c'est un texte qui n'est fait que d'une tirade en guillemets, encadré par des guillemets pour qu'on ne le lui attribue pas. Ça s'appelle « la Femme sauvage et la petite maîtresse », c'est le onzième texte du *Spleen de Paris*.

« Vraiment ma chère, vous me fatiguez sans mesure et sans pitié. On dirait à vous entendre soupirer que vous souffrez plus que les glaneuses sexagénaires, et que les vieilles mendiantes qui ramassent des croûtes de pain à la porte des cabarets. Si au moins vos soupirs exprimaient le remord, ils vous feraient peut-être quelque honneur, mais ils ne traduisent que la satiété du bien-être et l'accablement du repos. Et puis vous ne cessez de vous répandre en paroles inutiles, aimez moi bien, j'en ai tant besoin consolez moi par ci, caressez moi par là. »

Alors ça continue par une description absolument épouvantable de ce qu'est le mariage. Je ne connais dans aucune littérature une description du mariage équivalente à celle qui s'introduit ensuite. Et donc je ne vous la lirai pas, il n'y a pas le temps, et puis, c'est un des textes les plus féroces qu'on a pu écrire et alors à la fin, je vous lis la fin. La fin qui est une référence à La Fontaine : « Et que peuvent signifier pour moi tous ces petits soupirs qui gonflent votre poitrine parfumée, robuste coquette. Et toutes ces affectations – etc. – À vous voir ainsi ma belle délicate, les pieds dans la fange et les yeux tournés vaporeusement vers le ciel, comme pour lui demander un roi, on dirait vraisemblablement une jeune grenouille qui invoquerait l'idéal. Si vous méprisez le soliveau, ce que je suis maintenant comme vous le savez bien, gare la grue qui vous croquera, vous gobera et vous tuera à son plaisir. Tant poète que je sois… etc. » Dans Baudelaire vous avez : — *on dirait vraisemblablement une jeune grenouille qui invoquerait l'idéal*.

Il y a trois fables avec les grenouilles dans La Fontaine. Ça exprime, là, l'envie, dans la fable de la grenouille et du bœuf, quelque chose qui est de l'ordre de la sottise du malaise avec le gouvernement dans la fable « les Grenouilles qui demandent un roi » et, aussi l'avidité. Troisième fable c'est l'avidité, et on le trouve dans la fable « la Grenouille et le Rat ». Là, c'est une grenouille qui séduit un rat avec la perspective de lui donner un festin. Le balourd la suit dans le marais et il découvre que le festin c'est lui, qu'elle a l'intention de le manger. À ce moment là, un milan arrive, sans doute un milan échappé du « …Léonard de Vinci » de Freud, et les emporte tous les deux dans les airs.

Là, la grenouille apparaît comme un personnage perfide en même temps avide, qui veut manger le rat qu'elle a séduit de toutes les façons possibles, et on voit bien que ce trait d'avidité est aussi présent dans la fable du bœuf, parce que, d'un côté elle mange le rat, et là, elle mange le bœuf des yeux. C'est le même trait d'avidité qui est là présent.

À la fin - il faut que je dise un mot du quatrain - la voix du fabuliste lui-même s'élève à la fin. Il y a eu le bœuf, qui brille par son silence, qui opère tout ce désastre, par son silence, et l'on voit qu'il a du mérite, il ne dit pas à la grenouille -

Arrêtez ! il est là, dans son silence. On a le dialogue des grenouilles qui serait à étudier selon l'analyse dialogique de Batkine, aucune raison de ne pas appliquer Batkine, ce n'est pas simplement pour Rabelais et Dostoïevski, Baktine, on peut parfaitement appliquer les catégories de Batkine au dialogue des grenouilles dans cette fable.

Et puis, à la fin, la grande voix du fabuliste qui s'élève, pour dire - *le monde est plein de gens qui ne sont pas plus sage, tout bourgeois*, etc. C'est en quelque sorte le cœur de la tragédie. Parce que, il y a eu une tragédie, qui accompagne, ce chœur, que Woody Allen a représenté dans un film comme un petit balai de gens qui... Ici, ce n'est pas un petit balai, c'est assez lourdingue, l'entrée du chœur, qui tire la morale. On emmène la grenouille, c'est le *de profundis* et à ce moment là, arrive le chœur qui vient enseigner la sagesse, justement après la mort de l'héroïne, qui, en effet, n'était pas sage. La grenouille, ce n'est pas le modèle de la sagesse, c'est le modèle du désir irrépressible, et jusqu'à la mort.

Et donc, il vient tirer la morale, il tire la morale derrière lui comme ça lourdement. Si j'avais à le mettre en scène, comme ça m'est arrivé jadis de mettre en scène des petites choses, eh bien je représenterai le chœur tirant lourdement la morale pour l'installer au milieu de la scène.

Alors, évidemment, lui ne risque rien, le chœur, il se repaît des péripéties du héros, du conflit des volontés. D'ailleurs ici, il n'y a pas de conflit, il n'y a que le désir insane de la grenouille, et on pourrait dire la parole du poète, à propos de la grenouille - *les Dieux aveuglent celui qu'ils veulent perdre*, et d'ailleurs elle en perd la vue, comme je l'ai fait noter.

Vous voyez la censure que le poète porte sur la déesse qui, peut-être, a fait perdre la tête à la grenouille, la déesse *Envie.* Et la leçon qui est tirée, médiocre, qu'il faut savoir rester à sa place. Évidemment, c'est une morale réactionnaire, c'est présent dans tout le XVIIème, sous la plume des écrivains - *Restez à votre place !* Fumarolli, dans son édition, le note, les moralistes du XVIIème ont tous combattu l'ambition sociale. Collinet, dans *la Pléiade*, est plus précis, il note - *Le XVIIème siècle ne cesse de gémir contre une émulation générale à s'élever au-dessus de son rang qui risque de déstabiliser la société*. Charles Saurel par exemple dans Polyandre écrit : *n'est-ce pas une chose hors de raison qu'aujourd'hui les petits veulent faire les grands. Quoi ! un petit partisan de trois jour voudra faire le prince. À la fin du siècle, Madame de Maintenon, dans ses entretiens sur l'éducation des filles, se plaindra de même que les états sont confondus* - quel culot ! Enfin, quand on sait d'où elle vient - *qu'on ne voit personne à sa place. Chacun veut* - dit-elle – *veut être aussi grand que l'autre. Le gentilhomme égal au seigneur, le seigneur veut être prince, le prince veut être aussi grand prince que ceux qui sont au-dessus de lui et ainsi de suite*.

Un peu plus loin, il met cette chose très utile à propos de *tout marquis veut avoir des pages,* il semble que Boileau dit - *le duc et le marquis se reconnus aux pages*, et le commentaire de Leverrier — *dans le temps où cette satire fut composée* - de Boileau - *tous les gens un peu distingués avaient des pages*. C'est très précis comme référence.

Évidemment, on voit bien que la référence est ici la société d'ordre, la société d'état, où la naissance assigne la place à chacun. Tout à fait différent de la société marchande, ou hyper marchande que nous connaissons, où, à l'occasion, on rend hommage aux *self made man*, et d'ailleurs, Lacan, dans *Télévision*, se présentait lui-même comme un *self-made-man*. Eh bien au XVIIème siècle, on appelait ça les parvenus, c'était censuré, le *self-made-man*.

Et donc voilà l'arrière-plan, c'est la société d'ordre. Alors ce qui est amusant, je me suis dit allons regarder dans *le dictionnaire du Grand Siècle*, le mot ordre, ou le mot état. Et je suis tombé sur un article dans *le dictionnaire du Grand Siècle* qui dit - oh ! On accorde beaucoup trop d'importance à ça, finalement ça ne comptait pas tellement dans la société du XVIIème siècle. Je me suis dit qu'est-ce que c'est que cette histoire-là. Qui avait fait l'article ? François Bluche, vous ne connaissez pas François Bluche ! ? Où vous ne le connaissez qu'indirectement, mais il a été mon collègue, à l'université de Besançon. Et pendant deux ans j'ai fait le chemin en train avec lui, toutes les semaines. Un homme délicieux, drôle, mais qui était à l'extrême droite, de ce temps là, qui n'est pas celle d'aujourd'hui. Alors évidement François Bluche trouve que la société du XVIIème siècle n'était absolument pas une société d'ordre, j'exagère.

J'exagère, mais enfin, non, il considère que si on accorde à ça tellement d'importance, c'est parce qu'il y a eu la Révolution française, qui a eu une si mauvaise opinion sur l'Ancien régime. Alors du coup, je suis allé regarder l'article « hiérarchie sociale », encore Bluche, parce que tous ces articles de cet énorme dictionnaire, que je vous recommande, qui est formidable, et tous les articles visiblement de ce genre, c'est lui qui s'arme d'en faire, alors vous voyez ce qu'on a, ce qu'on y trouve. Par exemple à l'article « hiérarchie », Bluche commence par énoncer sa sagesse - *toute société est inégalitaire* - on croirait entendre le chœur - *toute société est inégalitaire* - dit Bluche - *toute société obéit à une hiérarchie, chacun en tient compte pour ne point reculer, se maintenir ou s'élever*.

C'est là que vous voyez que ça se mort la queue. J'ouvre le dictionnaire pour éclairer le quatrain, je me dit : il faut quelque chose sur la société, et alors qu'est-ce que je trouve ici au début de l'article « hiérarchie sociale » - *La Fontaine au Grand siècle en est un bon témoin, tout bourgeois veut bâtir comme les grands seigneurs, tout petit prince a des ambassadeurs*, etc. Autrement dit, il trouve rien de mieux, moi qui vais dans le dictionnaire chercher à éclairer ce quatrain, je trouve, précisément, que c'est l'exemple qu'il donne pour éclairer la hiérarchie sociale. Bon, je me dis : je suis sur la bonne piste. Alors, ensuite, d'ailleurs ce qui est tout à fait amusant après, il peste discrètement, vous allez voir comment mon Bluche est toujours pareil — *une certaine école historique qui privilégie trop le critère de la richesse, accorde à cette dernière une place excessive. Si la France du Grand siècle avait été une société de classe, un riche partisan l'aurait emporté sur tout noble quelque peu ruiné* - etc. - *D'autres* - alors ça c'est côté marxiste, et après, - *d'autres ne*

voient que la dignité, souhaitant de l'ancienne société une société d'ordre, etc., *mais à trop s'en tenir à pareil classement, on tombe rapidement dans le paradoxe malheureux, celui qui ferait du Marquis de Carabas le supérieur du Vicomte de Turenne*.

Ceci dit, c'est quand même très bien, parce que il va chercher le tarif de l'impôt de capitation, de l'année 1695, 1696 - il faut le faire quand même - et, qui distingue vingt deux classes de contribuables, et qui montre qu'il y a cinq cent soixante neuf nuances professionnelles ou sociales, selon les receveurs des impôts de 1695 ; cinq cent soixante neuf catégories différentes, ça commence à être des chiffres à la chinoise.

À la fin, il explique fort bien et, après m'être un peu moqué de lui, rendons-lui hommage, il distingue quatre critères prédominants : la dignité, qui met un chevalier du Saint esprit avant le Lieutenant de police de Paris ; le pouvoir – deuxièmement - par quoi un fermier général roturier dépasse un Duc ; la richesse, c'est ainsi que le Trésorier général de la marine passe avant les Vice-amiraux, et il ajoute quatrièmement, là, c'est très joli, la considération qui permet de nuancer les classements.

Alors, revenons alors aux choses sérieuses. Ça donne évidemment toute sa valeur au mot « s'égaler », qui figure dans le poème ? C'est un mot, auquel on peut donner sa valeur par Freud, puisque c'est l'égalité de l'enfant et du phallus, mais il faut, pour l'éclairer vraiment, pour situer la valeur de cet « égaler » dans une société qui comporte les critères de dignité, de pouvoir, de richesse, etc., il faut donc trouver exactement la situation, et ça, il faut pour l'éclairer, faire appel, à mon avis, à l'analyse, par Hegel, de la noblesse, de la conscience noble et de la conscience vile dans *La phénoménologie de l'esprit*.

Hegel reconstitue la nécessité de la distinction de l'articulation de la conscience noble et de la conscience vile, à partir de deux fonctions opposées, l'État, le pouvoir de l' État et la richesse.

Dans l'État, c'est l'essence même de la conscience de soi qui y est exprimée, évidemment sous sa forme supérieure. L'individu y trouve son essence exprimée, organisée, et actualisée et il fait l'expérience de lui-même comme essence universelle, tandis que dans la richesse, au contraire, il n'obtient que la conscience transitoire, la conscience éphémère, une jouissance éphémère et qui le renvoie à lui-même comme singularité. Quand il fait partie de l'appareil de l'État, il fait partie d'une idée générale et universelle, qui vaut pour tous, il est l'agent pour tous comme fonctionnaire, il est dans le pour tous, quand il est au niveau de la richesse, il ne récupère que la singularité de sa propre jouissance, et donc, voilà deux fonctions opposées.

À partir de ces deux fonctions, Hegel appelle conscience noble la conscience qui a un rapport d'égalité avec l'État comme avec la richesse, c'est-à-dire qui a un rapport de parité, on va dire qui se sent bien dans son rapport au pouvoir comme dans son rapport à la richesse et il appelle conscience vile celle qui a un rapport d'inégalité, d'imparité avec ces deux fonctions.

	Etat	Richesse
conscience noble	=	=
conscience vile	≠	≠

Je le cite : « La conscience de la relation fondée sur un sentiment de parité est la conscience noble. Dans la puissance publique, elle considère ce qui est son égal, de telle sorte qu'en cette puissance, elle a son essence simple et se trouve en service d'obéissance effective, ainsi que de respect intime vis-à-vis d'elle. Pareillement, dans la richesse, elle la considère également comme une essence, reconnaît celui dont elle tire jouissance comme un bienfaiteur, et se sent tenue par une obligation de gratitude. »

La conscience noble est définie par son adéquation avec les deux fonctions, aussi bien du S1 que de la richesse. Elle se sent à l'aise dans le rapport avec l'Un et l'Autre, ou on pourrait appeler ça même le rapport droit, au signifiant maître dont parlait Dominique Laurent à une autre occasion, ailleurs.

La conscience vile, c'est le rapport tordu avec l'Un et avec l'Autre, la conscience de l'Autre relation, la conscience vile qui maintient fermement la non-identité avec les deux entités qui donc voit dans le pouvoir du souverain une entrave et une oppression de l'être pour soi et par conséquent hait le souverain, n'obéit qu'avec une sourde malignité et est toujours prête à bondir en état de révolte, de la même façon que dans la richesse, elle ne considère que la non identité, avec l'essence qui dure, dès lors elle l'aime tout en la méprisant et quand disparaît la jouissance, ce qui est en soi une chose disparaissante, elle considère que disparaît aussi son rapport au riche. »

Alors je suis obligé d'aller là très vite pour des choses qui pourraient être détaillées. La grande question que je me suis posée, c'est où est la grenouille dans *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Il est clair que d'un côté le bœuf exprime l'essence de la suffisance, c'est-à-dire la disparition du manque-à-être et avec son moins phi, évidemment, c'est la disparition par le moins phi qui lui vaut cette tranquillité. Il n'est pas remuant, le bœuf. Il est voué au travail, donc on peut dire le bœuf c'est l'esclave, tandis que la grenouille, je l'ai déjà signalé, a la position du maître, qui agit au risque de la mort.

Renversement dialectique maintenant. Le bœuf repose dans son essence, pour le dire comme Hegel, il est égal à lui-même et il se présente dans la fable comme cet être où il n'y a pas de différence entre l'essence et l'existence. Il est en soi, le bœuf, tandis que la grenouille exprime la différence de l'essence et de l'existence, c'est ce qui en fait, justement c'est ce que nous avions noté, l'idéalisme de la grenouille.

C'est un trublion, la grenouille. Le mot de trublion, je suis allé vérifier, a été introduit, ça je n'en croyais pas mes yeux, dans la langue par Anatole France en 1899, encore un qui a réussi à changer la langue, avec le sens de fauteur de trouble, agitateur, importun. Évidement, il était pressé de l'inventer, puisqu'à cette époque il y avait Ravachol, par exemple, il y avait les anarchistes. Caserio avait tué Sadi Carnot en 1894, je suis allé vérifier, et donc on comprend qu'en 1899 Anatole France invente le trublion, et,

évidemment, c'était ça l'idée des anarchistes. L'idée des anarchistes c'était, comme on ne peut pas égaler le bœuf en grosseur, le bœuf de l'État en grosseur, tout ce qu'on peut faire c'est qu'on peut lui donner la mort, pour le ramener à l'égalité il faut lui donner la mort, au risque de sa propre vie et même c'est encore mieux si on donne sa vie en même temps qu'on tue le bœuf, parce qu'à ce moment là on rétablit l'égalité devant le maître absolu, la mort, la grande niveleuse.

D'une certaine façon, la grenouille c'est la conscience vile au sens de Hegel, c'est-à-dire la conscience de l'inégalité, puisqu'elle veut s'égaler, elle veut s'élever. Seulement, elle aspire à la noblesse, bovine, c'est le même principe d'ailleurs que *le Bourgeois gentilhomme*, remarquez le, qui, lui, voulait transformer sa richesse en dignité.

Ce qui caractérise la grenouille c'est la honte de soi, c'est la conscience de sa propre abjection de grenouille, et, je la reconnais donc, je ne peux pas détailler j'ai apporté *La phénoménologie de l'esprit*, je la reconnais donc dans le moment de l'abjection de la conscience de soi, ce moment dont Hegel dit : que le « je » c'est-à-dire la pure effectivité la plus propre de la conscience, le je où se rassemble dans sa *Wirklichkeit* la conscience, le je se contemple hors de lui-même. C'est pas la fable de la grenouille ? ! Elle se contemple, elle contemple sa propre essence hors d'elle même, et déchirée. Ah ! Nous retrouvons le déchiré, qui est là essentiel. C'est donc la situation paradoxale, la plus paradoxale de toute *La phénoménologie de l'esprit*, celle où l'être pour soi a son être hors de soi.

Eh bien c'est la grenouille. C'est la grenouille qui est au centre de *la Phénoménologie de l'esprit* et la conséquence, expose Hegel, c'est que le pur je lui-même est absolument désagrégé. C'est ce que nous représente La Fontaine. Das Reine ich selbst ist absolut sehr sekbst. C'est *la Grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf*. j'ai trouvé, je suis obligé d'aller vite, une grande aide dans *la Phénoménologie de l'esprit* pour expliquer La Fontaine. Il faut toujours aller du plus simple au plus difficile, et il n'y a pas de doute que *la Phénoménologie de l'esprit*, c'est beaucoup plus simple qu'une fable de La Fontaine.

Ce qui ne m'empêche pas de souligner la parenté des deux, à savoir que les figures de la conscience de soi chez Hegel sont des petites fables de La Fontaine. La grenouille, donc, dis-je c'est la conscience abjecte de soi, ce qui s'écrit dans Hegel, Die *Verworfenheit,* c'est le même mot que *Verwerfung*, *die Verworfenheit,* l'abjection.

D'où une considération que nous devons faire sur le diagnostique à porteré sur la grenouille. Nous avons déjà dit qu'elle était femme, nous avons laissé entendre qu'elle était hystérique parce qu'elle arrachait un trait de puissance au bœuf, mais jusqu'à éclater, quelqu'un qui va jusqu'à éclater pour cette passion, on se demande si ça ne serait pas la psychose ? Qu'il serait beau d'être un bœuf en train de pâturer ! Mais, j'ai souligné déjà qu'elle ne se prend pas pour un bœuf, mais qu'elle veut avoir seulement le trait du bœuf, la belle taille.

Pour vous montrer à quel point les choses s'emboîtent, quel est le trait que signale Hegel ? Pour la conscience de soi abjecte, là, qui finit par se désagréger, par éclater.

Quel est le trait entre tout ce qu'il signale *die absolut Elasticität* (*rires*) l'élasticité absolue de la grenouille.

Alors je laisse de côté les considérations sur le vocable grenouille lui-même, tellement singulier puisque ça vient de *rana*, et qu'il faut passer par *ranoï*, par *ranacula* la petite grenouille, *ranoï*, et que personne ne comprend comment le g est arrivé devant le mot. On dit : c'est parce qu'elle a une peau granuleuse. Il est sensible que la grenouille a toujours été préposée à la dérision de l'idéal, voire le combat des rats et des grenouilles qui est une parodie célèbre de l'*Illiade*. Le côté avide de la grenouille est rendu sensible par le fait qu'on donne souvent à une tirelire la forme de la grenouille, et c'est ce qui nous donne dans la langue française l'expression manger la grenouille. Vous savez que dans une association, on met de l'argent de côté comme dans une tirelire, on appelle ça la grenouille et quand il y a quelqu'un qui fauche ça, on dit manger la grenouille. C'est parce qu'on met en valeur dans la grenouille son aspect d'enveloppe, de sac, qui est justement ce que signale La Fontaine, et, dans ce sac, on y met l'objet petit *a*, sous la forme monétaire. On y met la chose précieuse et on fait grossir la grenouille par les économies.

Il nous faudrait donc ici passer à l'analyse thématique de la grenouille, de l'image de la grenouille. Guiraud, dans son dictionnaire érotique signale, bien sûr, l'emploi du mot grenouille pour désigner la femme. Il donne la référence de Delvaux dans la langue verte qui fait l'hypothèse que dans l'argot des faubouriens, qui emploie cette expression injurieuse, c'est probablement à cause du ramage assourdissant que font les femmes en échangeant leur caquet. Lui propose que ce soit seulement le féminin de crapaud. On dit déjà au XVème, crapaude, comme injure à une femme. Il est sensible que la gamme du mot bœuf est beaucoup moins riche, alors que veau et taureau, on trouve beaucoup.

Comme il faut que je termine, étant donné l'heure, il faut que j'amène évidemment à l'appui un certain Jacques Lacan, dans son dernier séminaire - *Il y a une peinture* - disait-il - *qui me trotte dans la tête depuis longtemps. Jj'ai retrouvé le nom propre de son auteur, non sans les difficultés propre à mon âge, elle est de Bramantino. Eh bien cette peinture est bien faite pour témoigner de la nostalgie, qu'une femme ne soit pas une grenouille, qui est mise là sur le dos, au premier plan du tableau*, etc., il continue sur la Madone.

Les bovidés inspirent moins que la grenouille. Il faudrait aller chercher dans *les Géorgiques* de Virgile, mais nous avons heureusement chez nous notre Virgile et notre Homère, Victor Hugo, et dans son poème « La Vache », on peut dire qu'il la regarde avec les yeux de la grenouille : *superbe, énorme* - la décrit-il - *comme la nature, généreuse, abondante, corne d'abondance.* Il y a dans le poème « La Vache », tous les échos de La Fontaine :

Devant la blanche ferme où parfois vers midi,
Un vieillard vient s'asseoir sur le seuil attiédi,
Où cent poules gaiement mêlent leurs crêtes rouges,

Etc.,

<u>*Une vache était là*</u> - évidemment ce « une vache était là », c'est un

écho de La Fontaine, comme un peu plus tard, il décrit des tas d'enfants qui sont suspendus aux pis de la vache et il reprend - *Elle, bonne et puissante*, et c'est évidemment le « elle » qui est là dans le poème de la grenouille.

C'est à la fois un écho de La fontaine, mais « La Vache » de Victor Hugo est évidemment le contraire de la grenouille. La grenouille qui ne pense qu'à elle même, la grenouille égoïste, qui s'enfle, alors que la vache de Victor Hugo offre ses pis à tous les enfants, c'est l'image même de la mère généreuse et on y trouve ce vers, qui montre la grande poésie qu'on pourrait trouver, qu'on trouve chez les bovidés, quand on est Victor Hugo :

« Elle, bonne et puissante et de son trésor pleine,
Sous leurs mains par moments faisant frémir à peine,
Son beau flanc plus ombré qu'un flanc de léopard,
Distraite, regardait vaguement quelque part. »

Voilà, voilà ce qu'est le regard de la vache, alors que la grenouille, envieuse, et concentrée sur le bœuf, le mange des yeux, et crève de lui prendre sa belle taille. La vache ne regarde ni bœuf, ni taureau. Elle a un côté, être ailleurs, du bovidé, et c'est pourquoi elle est la nature, et comme dit Hugo :

Ainsi, tous à la fois, mystiques et charnels,
Cherchant l'ombre et le lait sous tes flancs éternels,
Nous sommes là, savants, poètes, pêle-mêles,
Pendus de toutes parts à ta forte mamelle !

Voilà, c'était le premier divertissement de juin.

Fin du cours XIX
3 juin 1998

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Vingtième séance du Cours
(mercredi 10 juin 1998)

XX

Deuxième divertissement de juin

Je commencerai par trois ou quatre vers de Théodore de Banville, de son poème « Le saut du tremplin » :

Tremplin qui tressaille des mois quand je prend un élan,
Fais moi bondir plus haut, planche élastique,

Et le poème se termine par le vers :

Frêle machine aux reins puissants.

C'était, la semaine dernière, le divertissement de la grenouille. Ce sera aujourd'hui le divertissement du valet. Le divertissement du valet. Qui le valet ? Quoi, le valet ? Quand, le valet ? Oui, le valet et son maître. Le valet partenaire-symptôme de son maître. Le valet que vous connaissez, le valet de comédie, Mascarille, Sganarelle, Scapin, Crispin, Arlequin.

Ah ! Arlequin ! À celui là, quand il est traité par Goldoni, il ne suffit pas d'un maître, les temps sont durs, il s'en procure deux. C'est « Arlequin valet de deux maître », la pièce fétiche de Strehler, dont on a pu voir, il y a peu, ce qui sera la dernière des productions de ce valet, que j'ai vu cinq ou six fois dans des mises en scènes différentes, de Strehler.

Arlequin a deux maîtres, qu'il trompe, qu'il gruge, et aussi qu'il nourrit, puisque la grande scène est celle où, chacun des maîtres ignorant l'autre, il jongle avec les aliments. Il n'est pas de valet qui soit plus coquin, plus maître de ses maîtres qu'Arlequin.

Et, d'ailleurs, la généalogie de ce faquin remontrait aux mystères antiques, où il faisait, paraît-il, démon, avant de venir faire ses cabrioles sur nos scènes. Est-ce que Arlequin a été vraiment démon antique ? *Se non è vero, è bentrovato.*

Et donc, sautant sur mon tremplin c'est toi que j'invoque Arlequin, dans ta divinité ou ta démonité, au début de ce divertissement, mon arlequinade d'aujourd'hui. Est-ce à toi, Arlequin, que pensait Freud dans son *Witz* quand il nous peignait le mot d'esprit, je cite Freud, c'est recommandé ici en tout cas, quand il peignait le mot d'esprit comme un coquin en lui-même duplice, qui sert deux maîtres à la fois, c'est Freud ! Et donc je dis peut-être pensait-il, probablement pensait-il, sûrement pensait-il, à Arlequin, valet de deux maîtres.

Il faut en effet, au *Witz* freudien, être Janus. C'est dans Freud aussi bien, avoir deux visages pour franchir la censure. Ainsi, il joue le docile alors même qu'il trompe, alors même qu'il détraque, qu'il embrouille, qu'il chambarde et parfois qu'il fout tout en l'air : c'est le valet de comédie ! Faisons-le parler - regardez mes ailes, je suis amour, je suis obéissance, je suis service, je dis oui, je fais sur commande, je suis à tes côtés oh mon maître ! la machine vivante qui est là pour faire ta volonté et même tes quatre volontés. Pourquoi dit-on les quatre volontés ? Parce qu'il s'agit de ton besoin, de ta demande,

de ton désir et de ta jouissance. Et par dessus le marché ta fantaisie et ton caprice. Le valet est là pour constituer le maître dans ses quatre volontés et, par dessus le marché, sa fantaisie et son caprice. J'exécute au doigt et à l'œil, je cours, je vole.

Ça, c'est quand on regarde ses ailes. Regardez ses pattes, il traîne les pieds, il sabote, il oublie, il néglige, il remet à plus tard, il conte fleurette, il tromqe et il se trompe, à la fois trop malin et trop empoté. Il n'en fait qu'à sa tête et non pas à la tête du maître. C'est ainsi que Witz, le valet de Freud, Witz - il pourrait s'appelait Witz comme l'on dit Fritz - le valet de Freud, leurre « madame raison critique », comme s'exprime Freud, et toutes ses objections en leur faisant prendre des vessies pour des lanternes, et lui-même pour un honnête garçon. Tandis qu'il passe, ni vu ni connu, le trésor de l'esprit, du mauvais esprit bien entendu, le *Lustgewinn*, originel, le gain de plaisir originel, en contrebande.

C'est que madame raison pratique, comme l'explique Freud, est elle aussi une coquine, qu'elle joue les prudes, les douairières, les reines Victoria, tandis que, la lampe baissée, et parfois culotte aussi, elle se livre à une débauche pulsionnelle d'enfer.

Qu'est-ce que nous retrouvons là ? Rien d'autre que le principe Kant avec Sade, formulé par le bon docteur Lacan.

(*Jacques-Alain Miller buvant*) La soif, un besoin primordial (*rires*). C'est le principe Kant avec Sade formulé par le bon docteur Lacan. Et qui veut dire : derrière Kant cherchez toujours Sade, derrière le devoir cherchez toujours la jouissance, derrière la vertu cherchez toujours le vice, derrière l'intention droite, le membre droit, derrière la tragédie, la comédie, derrière le haut, - et non pas en dessous - le bas.

Votre majesté est mal culottée, comme dit le bon saint Eloi. C'est le principe Kant avec Sade. C'est trop de dire que le roi est nu, c'est le ramener à Adam. Il arrive certainement au roi d'être nu, on l'espère pour lui, mais enfin, politiquement, c'est le ramener au paradis terrestre, et à la vérité qui sort du puits sans habit. Le roi n'est pas nu, non, il a seulement mis sa culotte à l'envers, spécialement quand il se fait psychanalyser, bien sûr, puisque le discours du maître est l'envers de la psychanalyse. Le discours du maître, c'est la psychanalyse, quand la psychanalyse a mis sa culotte à l'envers.

Le roi, donc, comme on chante enfant - *Le bon roi Dagobert*, bon. Le roi a mis sa culotte à l'envers et, certainement, elle n'est pas si propre que ça, comme la seringue de l'injection faite à Irma, dans Freud. Adressons-nous au maître. Ah ! Mon maître, d'avoir un tel valet, sauf ton respect, tu te fais mettre. Tel valet, tel maître. Si tu supportes à tes côtés, ce farfadet rusé, cet emberlificoteur, cet artiste de l'embrouille et de la cabriole, c'est que tu n'es pas si noble que tu crois et c'est ta vérité à toi, qui s'agite sous la vile espèce de ton serviteur.

La vérité, mon maître, est qu'il te faut, pour jouir, cet instrument ignoble, c'est que ton valet est cette part de toi-même où tu remises ta propre bassesse, devenue, par là, éclatante à tous les yeux. C'est là, que tu désignes, que tu avoues ta vilénie essentielle, mon maître, et c'est ce qui te permet de prendre la pause, de faire le chevalier, l'immaculé, l'immarescible. L'immarescible c'est plutôt pour Des Esseintes de Huysmans.

Voilà donc le valet et voilà le maître. Le valet n'est pas l'esclave, n'est pas le serf, n'est pas le prolétaire. Il peut être, esclave, serf, ou prolétaire, l'un ou l'autre, c'est inessentiel à l'être du valet car il est essentiellement le vil, compagnon du noble, inséparable du noble, son intime, son plus prochain, mais son prochain méconnu, son extime. Le valet c'est l'extime du maître.

Cet extime qu'il abat, au dehors, fait ses cabrioles et trame ses intrigues. L'Arlequin de Marivaux, le dit en toutes lettres, quand il clôt *Le jeu de l'amour et du hasard* par ces mots - *Allons, saute Marquis*. Il a fait semblant du Marquis une bonne part de la pièce, mais son identité de valet s'est découverte, et c'est en tant que valet, qu'avant que le rideau ne tombe, il s'adresse à lui-même ces paroles immortelles - *Allons saute Marquis*.

Hegel, qui nous guide dans ces arcanes avec sa boussole, le théâtre des valets et des maîtres, est bien plus compliqué que la *Phénoménologie de l'esprit.* Ce théâtre est tout en allusion, alors que Hegel nous explicite ça à plaisir. Hegel, donc, démontre, qu'il n'est pas de héros pour son valet de chambre. Non point, dit-il, parce que le premier n'est pas un héros - enfin c'est ainsi que c'est traduit par Lefèvre, un si grand homme - mais parce que le second est - trois petits points - le valet de chambre.

Et donc l'absence du héros serait dûe à l'œil du valet. Arrêtons-nous un instant sur le valet de chambre et son maître héroïque. D'où ça vient ça, cette idée là ? J'ai trouvé *in extremis* d'où ça venait. Ça vient, cette proposition qu'il n'y a pas de grand homme pour son valet de chambre. Ça vient d'une lettre de Mademoiselle Aïssé, A-i tréma-2s-é, en date du 13 Août 1728. Et elle-même attribue ce mot à une Précieuse du XVIIeme siècle, Madame Cornuelle, 1605-1694.

J'avais cherché, je ne trouvais ça nul part, j'ai simplement ouvert *le Robert* à « valet » et, quelque minutes avant d'arriver ici, je suis tombé là-dessus. Je n'ai eu le temps que de consulter un ou deux dictionnaires de noms propre pour voir si y figuraient Mademoiselle Aïssé et Madame Cornuelle ? Rien. C'est donc une recherche à laquelle il faudra procéder ultérieurement.

Revenons à Hegel, beaucoup plus connu que Madame Cornuelle. Comment est-ce que Hegel arrive à la proposition que « s'il n'y a pas de grand homme pour le valet de chambre, c'est la faute du valet. » Procédons pas à pas. - *Toute action*, dit Hegel, *se prête* - je le cite là - *à l'examen de son adéquation au devoir*.

Essayons de l'illustrer. Nous avons sous la main, puisque nous l'avons déjà convoqué ici, monsieur Kant. Monsieur Kant, en effet, procède, à l'examen de l'adéquation des actions au devoir. Quand votre pneu est dégonflé, le garagiste, qui sait la pression qu'il faut y mettre, prend la tension de votre pneu, et puis le gonfle, jusqu'à ce que ça atteigne le chiffre adéquat. Monsieur Kant, garagiste de la moralité a, lui aussi, le procédé de mesure pour assurer l'adéquation d'une action au devoir. C'est ce qui est connu sous le nom d'impératif catégorique. C'est la pierre de touche de la conformité de l'action au devoir. Cette pierre de touche, pour le formuler un peu autrement, c'est la question, pour toute action est-ce universalisable ?

Si c'est universalisable, c'est-à-dire si tout le monde peut faire comme vous sans que ça ne produise des catastrophes, sans que ce ne soit irrespirable, sans que ce soit contradictoire, alors vous

passez l'examen de moralité. Si l'action n'est pas universalisable : vous mentez par exemple, et si tout le monde ment, comment se comprendra-t-on, avez vous pensé à ça quand vous mentez ? eh bien voilà une action qui ne passe pas le cap, qui est recalée à l'examen de monsieur Kant.

Est-ce universalisable, ça veut dire une nature est-elle possible qui obéisse à cette loi, parce qu'on transforme ainsi toute action en loi potentielle, est-ce qu'un monde se tiendrait, si votre misérable action à quoi vous n'avez même pas pensé avant de la faire, était, par monsieur Kant, universellement programmée, votre bêtise. En effet, c'est le critère de monsieur Kant, la programmation universelle.

Je bouffonne, puisque c'est le divertissement du valet, qui ricane. Il ricane de cette confrontation de l'action à l'universel. Et c'est pourquoi - nous reprenons notre Hegel là - Hegel ajoute - de même l'action se prête à un autre examen, qui porte sur la particularité, et non plus sur l'universel. En effet, dit-il, en tant qu'action, ce que vous faites, est l'effectivité de l'individu, la *Wirklichkeit*, la réalité effective de l'individu.

Même si, d'un côté, il est question d'une programmation universelle de l'action, cette action passe tout de même par Bibi. Même si Monsieur Kant vous le fait oublier, Bibi, en le noyant dans l'universel, en vous enflant comme un énorme pneu, aux dimensions de l'universel, il y a un autre examen après à passer, un examen, justement ce n'est plus l'examen de monsieur Kant, c'est l'examen du valet de chambre. Le valet de chambre s'intéresse non pas à l'universel potentiel de votre action, mais, au fait, c'est monsieur Bibi, son maître, qui a fait cette action, et que monsieur Bibi a l'air content de l'avoir fait, que ça doit le satisfaire quelque part, dans sa *Wirklichkeit*, qui, en l'espèce, est quand même à peu près équivalent à sa saloperie d'être vivant, et jouissant. Et c'est ainsi que le jugement accompagne l'action et la sape à ce niveau-là, au niveau de la particularité.

Maintenant prenons le texte. Vous allez voir que c'est un texte de comédie. Si l'action s'accompagne de gloire, le jugement c'est : cette intériorité comme quête passionnée de la gloire. C'est-à-dire s'il y a un effet de notoriété, de gloire, le jugement qualifie l'action elle-même, de faite en vue de la gloire. Et donc, ça, c'est l'attitude, tout grand seigneur qu'il ait été, d'un La Rochefoucault qui va, dans l'action, chercher les traces de l'amour propre qui se satisfait, en dépit de toutes les vertus alléguées.

Et ce qui peut apparaître comme un effet subsidiaire, à savoir que l'action apporte la gloire, vu par ce grand seigneur, je ne dirai pas qui avait une âme de valet, au contraire, il avait une âme tellement de grand seigneur qu'il soupçonnait qu'il n'y en avait pas des masses sur terre. Et donc il piste l'action là où elle satisfait le sujet dans sa particularité.

Si, de manière générale, l'action est appropriée à la condition sociale de l'individu sans excéder cet état, est faite de telle manière que l'individualité n'a pas cet état pendu à ses basques comme une détermination extérieure, mais remplit par lui-même cette universalité et s'avère par là-même précisément capable de choses plus hautes - bon, n'essayez pas de comprendre - le jugement connaît alors son intérieur comme ambition et quel déshonneur - etc. - Dès lors, que dans l'action en général, l'agissant - on pourrait dire l'agent,

au sens de lacan - dès lors que dans l'action en général, l'agent parvient à la contemplation de soi-même dans l'objectalité - vous voyez ce que ça veut dire, que l'agent parvient à la contemplation de *soi-même* - en italiques - dans l'objectalité.

C'est, par exemple, le moment où Napoléon, - j'imagine - couronné, dit à son frère : si papa nous voyait ! (*rires*) - comme agent de l'histoire il se pose là, Napoléon - c'est une référence importante de Hegel. À ce moment, Hegel se saisit comme objet, d'ailleurs sous le regard paternel et, de toute l'action héroïque de son existence, il ne saisit dans cet instant que le résultat glorieux d'accéder au titre d'Empereur et puis de pouvoir s'asseoir bien sur les Français, et de les mener, il faut dire avec passion, à l'abattoir ! C'est ça que ça veut dire.

Dès lors que, dans l'action en général, l'agent parvient à la contemplation de soi-même dans l'objectivité ou au sentiment de soi-même dans son existence et donc à la jouissance, le jugement connaît alors l'intérieur - c'est l'intérieur, parce que, de l'extérieur, Napoléon n'en laisse rien paraître mais, à l'intérieur il jubile, et il le fait savoir à son petit frère ou à son grand frère, c'est son petit frère - *le jugement connaît alors l'intérieur comme pulsion vers la félicité personnelle, Trieb, le mot est hégélien. Le jugement connait alors l'intérieur comme pulsion vers la félicité personnelle, quand bien même cette félicité ne consisterait que dans la vanité morale intérieure, la jouissance de la conscience de sa propre excellence et l'avant-goût de l'espoir d'une félicité à venir. Aucune action ne peut se soustraire à ce genre de jugement,* dit Hegel, *car le devoir au nom du devoir, cette fin pure, est l'ineffectif -* c'est-à-dire c'est privé de la *Wirklichkeit*, le devoir pur, ça doit passer, comme je le dit, par monsieur Bibi - *la fin visée à son effectivité* - c'est-à-dire devient une réalité effective, *dans l'activité de l'individualité,* monsieur Bibi *- et l'action a par là, même chez elle, le côté de la particularité.* Même l'action au service des idéaux les plus nobles et les plus exaltants comporte toujours le côté monsieur Bibi, et on peut toujours la juger par là.

Et c'est à ce moment-là, donc, que Hegel reprend la formule de Madame Cornuelle, qui a dû transiter vers lui, j'imagine, par d'autres canaux que par la correspondance de mademoiselle Aïssé, enfin c'est à voir. C'est une question érudite du plus grand intérêt. *Il n'est pas de héros pour le valet de chambre, non point parce que le premier n'est pas un héros, mais parce que le second est le valet de chambre* - je continue le texte, qui est vraiment une scène de comédie - *auquel le premier a affaire, non en tant que héros, mais comme quelqu'un qui mange, boit, s'habille - etc., bref, quelqu'un qui est pris dans la singularité du besoin et de la représentation. Ainsi donc* - dit Hegel, après nous avoir moulu ça tant et plus, n'est-ce pas, dans Marivaux une chose comme ça, ça passe, hop, hop, on a à peine le temps de voir passer, Hegel moud tout ça pendant toute une page et si on n'a pas compris une phrase, il ne faut pas s'inquiéter, il le répète six ou sept fois et puis à la fin ça finit par rentrer. - *Ainsi donc, il n'y a pas pour la pratique jugement de l'action en laquelle elle ne puisse opposer le côté de la singularité de l'individu, au côté universel de l'action et faire face à celui qui agit, le valet de chambre de la moralité.* C'est aussi drôle en allemand - *Den*

kammerdiener der moralität, le valet de chambre de la moralité.

Ce rappel, qui est là présentifié par le valet de chambre, de l'autre face, les Romains, qui savaient vivre, oui, lui faisaient une place dans le discours du maître. Il n'y a pas de discours du maître qui tienne sans faire sa place à cette fonction qui consiste à rappeler au serviteur de l'universel qu'il mange, qu'il boit, qu'il s'habille, etc., et dans cet etc., il y a déjà tout le carnaval, et dans cet etc., il y a au bout, le trou, où on vous met, et le Bossuet qui arrive, et qui est déjà là, à se frotter les mains, de démontrer la vanité de toutes choses.

Les Romains avaient prévu, au moment même où ils concédaient au général vainqueur ce qu'on appelait le triomphe, de pouvoir se promener dans Rome et tout le monde agitant des petits drapeaux ou l'équivalent. Ils avaient prévu, comme vous savez, - c'est une image d'Épinal - de l'esclave même qui portait au-dessus de sa tête la couronne de laurier, lui glisse à l'oreille le point de vue du valet de chambre - *Souviens-toi que tu n'es qu'un homme.* Nous avons tous vu ça, dans un navet hollywoodien ou un autre, et c'est donc comme si nous y étions. C'est le rappel de la particularité de l'action, au moment même où cette action est célébrée par l'Universel, l'universel, on fait ce qu'on peut, la communauté romaine, ceux qui sont *in*.

Oui, par exemple, moi j'ai le souvenir de l'avoir vu dans un film en couleurs qui s'appelait *La chute de l'Empire romain*, qui a d'ailleurs consacré la fin du producteur qui a financé ce film puisqu'il s'est - ça m'est resté - ruiné à cause des dépenses somptuaires qu'il a faites pour reconstruire une Rome antique qui tenait le coup.

C'est donc, là, le rappel, un rappel à l'humanité, un rappel à l'humaine condition et le valet est là, qui incarne ce rappel. On trouve ça partout. Par exemple dans la psychanalyse, nous créons, périodiquement, des suffisances - pour reprendre le terme de Lacan - c'est-à-dire nous créons, nous investissons, comme nous disons, des analysants en fin de parcours, en fin de course, à bout de souffle, ou c'est leur analyste, on ne sait jamais, nous les investissons comme étant le *nec plus ultra* de la psychanalyse.

Mais ça nous fait tellement peur, de les faire comme ça, triompher, qu'aussitôt, et qu'ils pourraient se croire, qu'ils pourraient se croire réalisé en eux l'universel de la psychanalyse, que nous nous empressons, au moment où ils disent - ouf, nous y sommes !, nous nous empressons de leur rabattre le caquet, en criant - *pour trois ans ! pour trois ans !* (*rires*)*, ne vas pas t'y croire !* C'est exactement, structurellement, le même rapport.

Disons un mot, tout de même, du second maître, parce que, jusqu'à présent, nous avons seulement le maître et le valet. Certes, le valet est double, est duplice, comme dit Freud, enfin, comme dit la traduction. Il est duplice puisqu'il raconte des histoires au maître et puis, par ailleurs, nécessairement par un biais ou par un autre, c'est ce qu'on nous montre, il échappe à l'obéissance qu'il proclame.

Donc le valet est double, par là-même, il divise le maître et il met en valeur la division du maître. Mais en plus, il y a le second maître, rappelle Freud. Le premier aspect, c'est le valet Janus, mais il y a en plus le côté valet de deux maîtres. C'est à deux trois phrases de distance, alors on ne voit pas bien que c'est quelque chose de

différent, et il faudrait que je me relise de mon commentaire d'il y a deux ou trois ans sur le *Witz* de Freud, je ne suis pas sûr que j'avais bien placé ce petit décalage.

En plus, il y a le second maître. Le second maître, c'est celui qui voit le couple du maître et du valet, qui voit le couple du valet double et du maître double. Et alors il se marre, je lis Freud : *Tout ce qui a pour but l'obtention d'un gain de plaisir est calculé dans le mot d'esprit, en fonction de la tierce personne* - c'est ça le second maître - *comme si chez la première personne des obstacles intérieurs insurmontables s'opposaient à un tel gain de plaisir. On a de la sorte complètement l'impression que cette tierce personne est indispensable à l'accomplissement du processus mot d'esprit* - c'est la socialité inhérente au mot d'esprit qui se connecte nécessairement à l'Autre - *aussi, est-il incontestable,* dit Freud, *que nous complétons notre plaisir en réussissant une chose impossible pour nous, à savoir rire, par le détour de l'impression ressentie par la personne que nous avons fait rire. C'est ainsi que nous rions en quelque sorte par ricochet.* Lorsque je fais rire l'autre en lui communicant mon mot d'esprit, je me sers de lui pour provoquer mon propre rire et on a là le second maître en position de partenaire-symptôme et on peut effectivement observer que celui qui, tout d'abord, a raconté le mot d'esprit avec une mine sérieuse fait ensuite chorus avec l'éclat de rire de l'autre, en riant d'un rire modéré.

Dans le couple théâtral, du valet et du maître, qui incarne ce tiers ? Qui incarne ce second maître ? C'est le public lui même qui fait partie intégrante du discours de la comédie. Et il est le seul à voir les deux côtés du maître et les deux côtés du valet.

Et, en effet, sur la scène, les uns se cachent des autres, dans la comédie ils passent leur temps à ça, à se cacher les uns des autres. Et celui qui voit ce que les uns et les autres se cachent, sauf exception, sauf travail aux limites, c'est le public, qui est là, et qui jouit et qui se réjouit de sa maîtrise, qu'il est seul à tenir, sans se rendre compte qu'il est lui-même, par là, intégré dans le système de la comédie.

Il y a quand même quelque chose qu'il faut ajouter à Hegel. On n'ose pas dire ajouter à Hegel, parce que, au détour quand même de ce labyrinthe répétitif, on peut toujours dire qu'il l'avait déjà dit - c'est certainement vrai. Quelqu'un qui a inventé le savoir absolu, c'est la moindre des choses qu'on le suppose savoir, et même qu'on le suppose savoir absolu.

Mais enfin ce qui faut souligner, inférer, c'est que le valet et le maître ne font qu'un. C'est ce qui apparaît, sous une forme littéraire, non pas au XVIIIeme mais au XIXeme. Au XVIIIeme, ils jouent simplement à montrer qu'ils sont substituables et on voit une extraordinaire floraison, fin du XVIIeme et dans la première moitié du XVIIIeme et Marivaux est là, qui recueille ça, qui le subtilise, qui le sublime, on voit une extraordinaire floraison de farces et de comédies où les valets passent leur temps à prendre la place des maîtres et les maîtres la place des valets.

Et ils montrent qu'ils font aussi bien l'affaire. On joue à la substitution et ainsi Arlequin - Arlequin de Marivaux - quand il fait le Marquis, c'est un marquis plus marquis que les marquis. C'est quelqu'un qui dit : - *Ah ! les sottes gens que nos gens !* – Arlequin !

Donc, là, c'est dans l'ordre de l'équivalence et de la substitution. Au XIXeme siècle ça devient plus sombre et ce que je proposerai d'inscrire dans cette série, le moment où vraiment le valet et le maître fusionnent et ça fait partie de ce qui prépare, dans les profondeurs du goût, la psychanalyse, c'est *Docteur Jekyll and Mister Hyde,* de Stevenson. C'est le moment où on s'aperçoit que le maître Docteur Jekyll et le valet Mister Hyde, c'est bonnet blanc et blanc bonnet, sauf que le blanc bonnet est un petit peu noir, ça commence à avoir des aspects de ça.

Et puisque nous mettons le ça dans l'affaire, disons, en effet, que le valet et le maître sont le même, en deux parts constituées, et même en trois, si on y songe, c'est-à-dire si on ramène le second maître de Freud, le maître, le maître du théâtre, le maître sur le théâtre, c'est le moi, le moi tiraillé et qui se fait régulièrement couillonner, pour le dire en bon français, comme nous pouvons, c'est un divertissement, enfin on peut parler sa langue. Le valet, Kriss a dû dire ça quelque part, Ernst Kriss, le valet c'est le ça, et comment le méconnaître quand il s'étale avec la franchise d'Arlequin, goinfre, ordurier, scatologique, infâme, menteur, trompeur.

Et puis le surmoi, c'est le public, bien entendu, c'est le public et sa conscience jugeante, pour employer l'expression de Hegel. Et on a pu ainsi spéculer, calculer la conscience jugeante du public, et donc programmer, pour le théâtre, une mission d'assainissement des mœurs, ou encore toujours, dans l'appel à la conscience jugeante, on a poussé ça très loin dans la pratique brechtienne, où la représentation est explicitement conçue pour réformer le jugement de l'assistance, comme pédagogie politique, proprement politique. C'est là que j'introduis, sans pouvoir donner à ce développement toute l'ampleur nécessaire, l'article de 1927 de Freud sur l'humour, où il fait la différence de la plaisanterie comme contribution de l'inconscient au comique et de l'humour comme contribution du surmoi au comique.

Alors il dit - c'est un article de trois, quatre pages - vers la fin, *évidemment ça vous surprend, d'attribuer au surmoi ce rôle dans le rire, parce que* - dit-il - *nous sommes habitués, nous connaissons le surmoi comme un maître sévère,* un maître sévère !

Et voilà qu'il accorde pourtant, ce maître sévère, un gain de plaisir à travers l'humour, puisqu'il vous permet de considérer l'humaine condition avec une certaine distance, de considérer ce qui vous arrive avec la distance qui n'en fait qu'un jeu, qui la réduit à un jeu et donc d'une position avunculaire, d'une position, du haut de toutes les... Est-ce que c'est à ça que Napoléon faisait appel en disant aux grenadiers : - *Du haut de ces pyramides, 40 siècles vous contemplent.* Il n'y a pas de doute que c'est un appel au surmoi. Mais évidement ce n'est pas le surmoi comme rigolard. La phrase, je crois, exacte c'est : – *Du haut de ces pyramides* - c'est vraiment là, ça n'est pas le grand-père, l'arrière grand-père, etc., comme on arrive à saisir dans la psychanalyse, c'est quarante siècles carrément, les souffrances abominables des fellahs, le pouvoir impitoyable des pharaons, tout est là, et les dix plaies d' Égypte, tout est là, pour le malheureux grenadier qui, je ne dis pas qu'il grelotte parce qu'il est sous le soleil d'Égypte, habillé pour défiler sur les Champs-Élysées. Évidemment, là, c'est un appel au

surmoi comme maître sévère qui dit : « Il s'agit maintenant de monter à l'assaut ».

Et donc, l'article de Freud montre que, du haut de ces pyramides, on se fend la pêche, du haut de ces pyramides, précisément on se dit qu'est-ce que c'est que ces petits minuscules, avec leur grands bonnets comme ça sur la tête, par 30 degrés à l'ombre, qui vont encore y aller à la baïonnette ?

Et c'est le tour que donne Freud à la fonction du surmoi. Alors, dit-il, *ce maître sévère dans l'humour, accorde un gain de plaisir* et il dit en quelque sorte : - *Vois, voici le monde qui a l'air si dangereux* - je cite Freud - il fait parler le surmoi, c'est-à-dire qu'il est lui-même absorbé par la logique théâtrale de la situation, il appelle le surmoi un maître sévère et ensuite, il le fait parler, il le met en scène. - Vois, voici le monde qui a l'air si dangereux, ce n'est qu'un jeu pour les enfants, un…, le mot y est, *ein Kinderspiel*, qui n'est qu'une plaisanterie, qui n'est qu'une fantaisie, qui n'est qu'une « arlequinade ». C'est comme ça qu'on pourrait peut-être traduire *Schers* (à vérifier) ?

C'est la bonne nouvelle du surmoi, la bonne nouvelle du surmoi, loin de vous envoyer à la mort quand ça passe par monsieur Bibi Napoléon, il faut cet opérateur, le surmoi, au contraire, se fend la pêche et vous dit : « c'est pas sérieux c'est un *Kinderspiel*, vos histoires. C'est cette bonne nouvelle que je vous apporte aussi avec le divertissement d'aujourd'hui, avec le style de divertissement, c'est que le surmoi c'est un loustic, c'est un plaisantin, c'est un farceur.

Sans doute vous n'y êtes pas habitués, à le considérer comme ça, malgré Freud, mais c'est parce que vous ne voyez que le maître, sans voir le valet. Sans doute le moi veut-il être le maître, du ça, et c'est parce qu'il veut l'être, qu'il a sur le dos un surmoi. Si le moi n'entendait pas être le maître du ça, ou quand il cesse de vouloir être le maître du ça et bien, son surmoi, comme miracle, s'allège, c'est ce que Freud explique à propos de la culpabilité. Et d'ailleurs qu'est-ce qu'il vient dire le surmoi quand on sait l'entendre, comme Lacan nous y invite ? Il dit : jouis !, c'est-à-dire la même chose que le ça, sauf que la ça ne le dit pas. Le surmoi, c'est seulement un ça qui parle. Le ça est bien trop occupé à vaquer à ses occupations, pour avoir le temps de vous dire quelque chose. Tandis que le surmoi, enfin, le ça ne dit pas, le ça montre, le ça fait et pour qu'on puisse bien le comprendre, le surmoi met son grain de sel, mais on le comprend, d'habitude, de travers.

Il fut un temps où il y avait des bouffons de cour, où il y avait des cours, ça il y en a encore quelques unes, des similis, qu'on garde comme ça précieusement pour en avoir quelques-unes. On prie le ciel pour que les Anglais ne deviennent pas Républicains. Il y avait des cours et il y avait des bouffons, qui étaient des ressuscés de la fonction de l'esclave romain. C'etait tout à fait essentiel, de se faire dire - c'était essentiel pour le maître - de se faire dire la vérité, et c'est ce qu'il y a de plus difficile pour un maître, bien sûr. Et se faire dire la vérité, sur le mode bouffon, qui est le langage le plus commun de la vérité, c'est comme ça que Lacan la fait parler, la vérité. Il la fait parler sur le mode érasmien, sur le mode de la facétie humaniste, bon.

C'est toujours très important de se faire dire que sa culotte est à l'envers et pas très propre. Et d'ailleurs, dans la chanson, le bon

saint Eloi est à la place du bouffon. C'est le conseiller, celui à qui on permet de dire la vérité même si elle ne fait pas plaisir. Et le bouffon avait cet avantage qu'on pouvait se faire dire sa vérité et même ses quatre vérités, aussi quatre comme pour les volontés, on pouvait se faire dire ses quatre vérités de son vivant, parce qu'ensuite on ne pouvait se faire dire sa vérité que mort.

C'est là qu'on appelle le grand bouffon de la cour, Bossuet, qui arrive et qui dit, vraiment, dans tous les détails, sa vérité au maître mort et qui lui dit : - « T'es content là, hein ! t'es bien avancé maintenant ».

Il le dit beaucoup mieux, mais, lui aussi, il a quelque chose de cette fonction que j'indexais de l'esclave romain. Lacan parle du Bouffon dans *L'étourdit*, page 9, de l'édition disponible : « le fou de cour a un rôle, *dit-il,* celui d'être le tenant lieu de la vérité. Il le peut à s'exprimer comme un langage, tout comme l'inconscient. Dans l'inconscient, c'est secondaire, ce qui importe, c'est que le rôle soit tenu. » Et puis référence à Hegel, à Bertrand Russel, que ça serait très amusant d'amener, mais je n'en ai pas le temps.

Ce qu'il ajoute, si il l'amène, c'est à propos des philosophes. Dans la conception de Lacan, le philosophe est un bouffon, c'est le fou dans le discours du maître. C'est-à-dire, celui qui est préposé à transformer en vérité, en vérité bouffonne, ce qui est.

On a d'ailleurs là-dessus une intéressante précision qui figure dans le compte-rendu du séminaire de *l'Éthique* que j'ai moi même publié, jadis, dans *Ornicar*. Lacan y donne les précisions suivantes, sur le philosophe. Je vais sauter ça parce que l'heure s'avance, je prendrai peut-être ça dans le troisième, dans le troisième je vous dirai ça.

Alors maintenant, au point où nous en sommes, les commentaires possibles se multiplient, comme en arborescence. Il y a d'abord la veine « Kant avec Sade ». « Kant avec Sade », c'est la traduction par Lacan, en figure philosophique et littéraire, des deux faces du surmoi. Monsieur Kant, de tout à l'heure, j'ai préparé le terrain, professeur d'Universel et monsieur Sade, professeur de Jouissance, professeur particulier de jouissance. On peut dire professeur, parce qu'il doctrine, mais aussi petit profiteur particulier de jouissance, hein.

Ce sont ces deux faces qui sont aussi bien mises en valeur par Baudelaire, dans cet étourdissant essai qui s'appelle *De l'essence du rire* et qu'on s'étonne de ne pas voir citer, par Lacan, dans ses *Formations de l'inconscient*, mais enfin il ne pouvait pas parler de tout, oui, c'est vrai. Je ne peux pas détailler la superbe introduction de ce passage où Baudelaire part d'une phrase mystérieuse, puisqu'il dit qu'il ne sait pas de qui elle est. Et elle devient, par là même, d'autant plus, étrange, et forte : - « Le sage ne rit qu'en tremblant. Le sage ne rit qu'en tremblant, de quelle lèvre pleine d'autorité, de quelle plume parfaitement orthodoxe est tombée cette étrange et saisissante maxime. Nous viendrait-elle du roi philosophe de la Judée ? Faut-il l'attribuer à Joseph de Maistre, ce soldat animé de l'esprit sain ? J'ai un vague souvenir de l'avoir lu dans un de ses livres mais donnée comme citation sans doute. Cette sévérité de pensée et de style va bien à la sainteté majestueuse de Bossuet - *encore lui* - mais la tournure elliptique de la pensée et la finesse quintessencié, me porterait plutôt à

en attribuer l'honneur à Bourdali (à vérifier), l'impitoyable psychologue chrétien. Cette singulière maxime me revient sans cesse à l'esprit - *obsession, un commentaire* - depuis que j'ai conçu le projet de cet article et j'ai voulu m'en débarrasser tout d'abord. »

Et donc commentaire sur comment le sage, c'est-à-dire le saint dans la définition de Baudelaire, c'est-à-dire celui qui est animé de l'esprit du seigneur, celui qui possède la pratique du formulaire divin, ne rit, ne s'abandonne au rire qu'en tremblant. Et il répète, on voit qu'il se pénètre de la chose : « - le sage tremble d'avoir rit, le sage craint le rire comme il craint les spectacles mondains, la concupiscence. Il s'arrête au bord du rire comme au bord de la tentation. »

Je passe. Baudelaire fait du rire un phénomène engendré par la chute. Au paradis terrestre Adam ne rit pas ; c'est le péché, c'est en raison du péché originel, c'est après la chute qu'on commence à rire, parce que, pense-t-il, le rire est un phénomène de supériorité, c'est la grande tradition sur le rire qu'on retrouve encore dans Freud, dans le commentaire de Freud sur le comique. Et donc Baudelaire voit dans le rire un phénomène satanique, qui témoigne de la chute, mais qui peut en même temps consoler de la chute par une dialectique élémentaire.

Baudelaire distingue deux sortes de comique, ce qu'il appelle le comique significatif et le comique absolu. Le comique significatif, c'est celui dont traite Lacan dans *les Formations de l'inconscient*, à savoir le comique du peu de sens et du pas de sens. Le comique qui repose sur les jeux du signifiant dans leur rapport avec leurs effets de signification, c'est bien nommé, le comique significatif.

Et puis il y oppose, en fait, le grotesque. Le grotesque, ça va jusqu'à la farce, ça va jusqu'à l'abjection de la farce. Et on peut dire dans notre langage et ç'est ça qu'il appelle le comique absolu, il l'appelle génialement le comique absolu. Et on voit bien que d'un côté c'est le comique du signifiant et du signifié et celui qui peut être le plus raffiné, celui de Marivaux, celui qui se glisse même chez les tragiques et, de l'autre côté, c'est le comique de l'objet petit *a*, c'est le comique proprement pulsionnel, c'est celui qui permettait de déféquer en scène et de parler des organes et des choses basses en toutes lettres, en toute voix, au carnaval, se perpétuant dans la comédie.

Alors il trouve que les Français ne sont pas très doués de ce côté-là, je le cite : - En France, pays de pensée, et de démonstration claire, où l'art glisse naturellement et directement à l'utilité, le comique est généralement significatif. Molière fut dans ce genre la meilleure expression française. Mais comme le fond de notre caractère est un éloignement de toutes choses extrêmes, comme un des diagnostics, particulier de toute passion française, de toute science, de tout art français est de fuir l'excessif, l'absolu et le profond, il y a conséquemment ici peu de comique féroce, de même notre grotesque s'élève rarement à l'absolu. »

Il fait quand même une petite exception, il envisage le problème de Rabelais. Rabelais, bon. J'aurai pu m'étendre sur le pèlerinage que j'ai fais en compagnie de quelques amis, en fin de semaine, à la Devinère, son lieu natal, mais l'heure ne me le permet plus de m'y

livrer. Mais même Rabelais, dit-il, Rabelais est encore infecté, est tout de même infecté de la mesure française. « Rabelais, qui est le grand maître français en grotesque, garde au milieu de ses plus énormes fantaisies, quelques chose d'utile et de raisonnable. Son comique a presque toujours la transparence d'un apologue - etc. » Quant au comique des *Contes* de Voltaire, essentiellement français, il tire toujours sa raison d'être de l'idée de supériorité, il est tout à fait comique significatif, oui.

Pour Rabelais, il y a tout de même un autre passage de Baudelaire - j'ai regardé l'index où figurait Rabelais - où il parle de se vautrer, avec Rabelais, dans toutes les goinfreries de l'hyperbole. Et c'est très précis, parce que le mot hyperbole revient dans son essai sur le rire.

L'hyperbole, quand ça qualifie une figure de style, ça désigne le procédé qui consiste à mettre en relief, une idée, en employant une expression qui la dépasse. Et précisément, donc, l'hyperbole c'est l'excès dans le langage. Et Baudelaire, faisant l'esprit français toute mesure, Rabelais est notre pointe avancée vers l'hyperbole, sans qu'il s'y accomplisse totalement. Il faut bien dire, la farce de Rabelais, le grotesque de Rabelais reste de l'ordre de ce qui s'appelle exactement la facétie, de l'ordre du *sermo facetus*. C'est de la finesse, c'est né précisément parmi les lettrés. La plaisanterie, la grasse plaisanterie de Rabelais, c'est un procédé de lettrés destiné à favoriser le dialogue policé, la *comitas*, loin du sérieux. L'esprit de sérieux c'est pour les cuistres. Les lettrés rient, les humanistes rient et démystifient les discours emphatiques et creux qui essayent d'installer du sacré là où il n'a pas lieu d'être. Non pas que pour Rabelais il n'y ait pas de sacré, mais c'est comme La Rochefoucault, il respecte ça assez pour opérer par le rire, pour détruire les fausses idoles et par là même, en effet, ravir les esprits forts.

En fait, Rabelais est cicéronien, et, Cicéron, vous ne le connaissez pas comme ça, il est un joyeux drille, au point qu'Érasme a fait un recueil des apophtegmes de Cicéron, qui inspire Rabelais, continûment. Et, évidemment, en fait c'est un art de bien dire, qui a des règles assez précises et qui sert l'insolence, au sens propre, à savoir le discours qui rompt avec les habitudes et qui fait voir les semblants pour ce qu'ils sont.

Évidemment, la notion de Baudelaire de l'hyperbole est plus grinçante et je peux peut-être vous lire la scène qu'il décrit du comique qu'il appelle absolu, où le grotesque, évidemment, débouche sur une certaine horreur : - « Je garderai longtemps *- dit-il, c'est parce que ça me plait de le lire, je dois dire, je peux me divertir aussi* - Je garderai longtemps le souvenir de la première pantomime anglaise que j'ai vu jouer. C'était au théâtre des variétés, il y a quelques années - *etc.* - ces pauvres mimes anglais reçurent chez nous un triste accueil *- évidemment nous sommes le pays de la mesure et voilà ce qu'ils ont présenté au public français.* Il m'a semblé que le signe distinctif de ce genre de comique était la violence. Je vais en donner la preuve par quelques échantillons de mes souvenirs. D'abord le Pierrot, - *le Pierrot anglais celui qui incarne le comique absolu pour Baudelaire* - d'abord le Pierrot n'était pas ce personnage pâle comme la lune, mystérieux comme le silence, souple et muet comme le serpent, droit et long comme une potence,

cet homme artificiel mu par des ressorts singuliers auxquels nous avait accoutumé le regrettable Dubureau - *c'est un acteur français* - Le Pierrot anglais arrivait comme la tempête, tombait comme un ballot et quand il riait son rire faisait trembler la salle. Ce rire ressemblait à un joyeux tonnerre. C'était un homme court et gros ayant augmenté sa prestance par un costume chargé de rubans qui faisaient autour de sa jubilante personne l'office des plumes et du duvet autour des oiseaux ou de la fourrure autour des angoras. Par dessus la farine de son visage, il avait collé crûment, sans gradation, sans transition, deux énormes plaques de rouge ? ?. La bouche était agrandie par une prolongation simulée des lèvres au moyen de deux bandes de carmin, de sorte que, quand il riait, la gueule avait l'air de courir jusqu'aux oreilles. Quant au moral, le fond était le même que celui du Pierrot que tout le monde connaît, insouciance et neutralité et partant accomplissement de toutes les fantaisies gourmandes et rapaces, et toutes choses » - et voilà -.

« Seulement là où Dubureau eut trempé le bout du doigt pour le lécher, il y plongeait les deux poings et les deux pieds. Et toutes choses s'exprimaient ainsi dans cette singulière pièce, avec emportement. C'était le vertige de l'hyperbole. » Voilà l'hyperbole qui est un tout autre texte attribué à Rabelais.

- « Pierrot passe devant une femme qui lave le carreaux de sa porte. Après lui avoir dévalisé les poches, il veut faire passer dans les siennes l'éponge, le balai, le baquet et l'eau elle-même. Quant à la manière dont il essayait de lui exprimer son amour, chacun peut se le figurer par les souvenirs qu'il a gardé de la contemplation des mœurs phallérogamiques des singes, dans la célèbre cage du Jardin des plantes. »

À ce propos, c'est à cette cage qu'il fait aussi allusion dans le passage que j'ai lu au premier divertissement. « Il faut ajouter que le rôle de la femme était rempli par un homme, très long et très maigre, dont la pudeur violée jetait des hauts cris. C'était vraiment une ivresse de rire, quelque chose de terrible et d'irrésistible. » Je lis la fin. « Pour je ne sais quel méfait, Pierrot devait être finalement guillotiné. Pourquoi la guillotine au lieu de la pendaison en pays anglais, je l'ignore, sans doute pour amener ce qui va suivre. L'instrument funèbre était donc là dressé sur des planches françaises, fort étonné de cette romantique nouveauté. Après avoir lutté et beuglé comme un bœuf *- ah ! Je n'avais pas repéré ça -* après avoir lutté et beuglé comme un bœuf qui flaire l'abattoir, Pierrot subissait enfin son destin. La tête se détachait du cou, une grosse tête blanche et rouge, et roulait avec bruit devant le trou du souffleur, montrant le disque sanglant du cou, la vertèbre scindée et tout les détails d'une viande de boucherie récemment taillée pour l'étalage. Mais voilà que subitement, le torse raccourci, mû par la monomanie irrésistible du vol, se dressait, escamotait victorieusement sa propre tête, comme un jambon ou une bouteille de vin et, bien plus avisé que le grand saint Denis, la fourrait dans sa poche. »

Ça, c'est vraiment le comble du, c'est le comique absolu baudelairien et c'est un avatar, en effet, de ce valet de comédie, qui est là chapardeur, trompeur, qui est là poussé à l'extrême et qui, au milieu du XIXeme siècle, prend ses couleurs atroces.

Deuxièmement, deuxième commentaire possible : le philosophe, bouffon du maître. Là, plutôt que de parler de Platon à Syracuse, j'avais prévu de parler de notre Diderot chez Catherine II, je laisse ça de côté, je ne fais qu'énumérer ce que j'aurais pu dire. Troisièmement, je voulais parler de l'élément dionysiaque, dont le valet est un surgeon, en amenant ici Nietzsche et l'origine de la tragédie et - allez vous en si vous êtes pressé mais il faut que quand même je vous lise un petit morceau qui allait tellement bien, parce que justement Nietzsche oppose le comique dionysiaque à la tragédie d'Euripide. Enfin y a un texte, justement, où les deux se retrouvent, c'est les *Grenouilles* d'Aristophane, bien sûr, que j'avais gardé pour la bonne bouche, où vous vous souvenez que Dionysos veut aller, Dionysos en personne, c'est-à-dire ressemblant à Mascarille, chez Aristophane, veut ramener Euripide des enfers.

Alors, il fait une entrée lui-même extraordinaire : « Xanthias : - dois-je dire maître, un de ces bobards classiques qui font toujours rires les spectateurs - *ça commence comme ça* - Dionysos : - oui par Zeus, dis ce que tu veux, sauf que je suis écrasé, de ça garde toi j'en ai déjà le cœur soulevé - *etc.,* - Quoi alors, dois-je dire le vrai mot pour rire. - Oui, par Zeus, garde toi seulement d'une chose » - *etc.* Et alors lui même, je passe avant d'arriver au moment où Dionysos se met en marche, en ayant copieusement, dans Aristophane, pété, sué, etc., il s'avance vers son destin, il traverse vers les enfers, dans la barque de Charron, qui ne le traite pas tellement bien. Charron lui dit : « - eh ! là bas que fais-tu ? Dionysos : ce que je fais ? - Je m'assieds tout simplement sur la rame, là où tu m'as dit. Charron : -Tu ne t'assoiras pas ici gros pansu. - Ça y est, dit Dionysos. - Veux-tu bien sortir tes mains. - Ça y est, dit Dionysos. - Pas de bêtises, arqueboute-toi. »

Voilà comment on traitait les dieux à l'époque.

« - Tu entendras de fort beaux chants, *dit Charron,* une fois que tu auras mis la main à la rame. Dionysos : - de qui ? Charron : - de grenouilles-cygnes, quelque chose de merveilleux. Dionysos : - donne le signal. Les grenouilles, » les grenouilles arrivent ici. « - *Brek, kekeke, couacs couacs ! Brek, kekeke, couacs couacs !* filles des sources marécageuses, faisons entendre à l'unissons nos hymnes, mon chant harmonieux, *couac couac !*, que nous faisons retentir au marais en l'honneur de Dionysos de Nisa. Dionysos : - et moi je commence à avoir mal au croupion, oh ! couacs, couacs. Les grenouilles : *Couacs, couacs !* Mais vous, peut-être, n'en avez vous cure, des grenouilles, etc. Dionysos : Puissiez-vous crever avec votre couacs, car vous n'êtes que couacs et j'ai des ampoules, etc.

Je ne peux pas dire l'ensemble, et enfin il arrive, après avoir traversé le champ des grenouilles, il arrive aux enfers, il trouve Euripide, pour ramener Euripide, mais, Euripide se dispute avec Eschyle. Et alors c'est vraiment un passage du style des *Femmes savantes* de Molière. Euripide dit : « - Je suis prêt, sans reculer, à mordre et à me laisser mordre le premier, à son gré, sur les vers tragiques, sur les vers lyriques, mère de la tragédie, sur Pelée, sur Éole, sur Méléade et encore sur Télèphe. Dionysos : - Et toi que veux-tu faire, dit, Eschyle. - J'aurais voulu éviter une altercation, ici, car la partie n'est pas égale. Dionysos :

-Pourquoi ? - Parce que ma poésie n'est pas morte avec moi - *il envoie ça, à Euripide* - tandis que la sienne est morte avec lui, de telle sorte qu'il aura de quoi parler. Néanmoins puisque tu en décides ainsi… » - bon, et alors finalement - c'est tellement irrésistible - donc finalement Dionysos décide, au lieu de ramener Euripide, de ramener Eschyle, je ne vous dit pas ce que dit Euripide qui est vexé comme un rat mort, il est mort déjà de toute façon, et à la fin tout ça c'est pour le bien de la Cité. Et donc, la dernière parole est celle du coryphée - d'abord - c'est la dernière parole de la pièce « - d'abord faites faire un bon voyage à ce poète, qui s'en va et monte vers la lumière, divinités infernales. Quant à notre Cité, inspirez lui de sages résolutions, source de grandeur et de prospérité. Nous ferons ainsi définitivement cesser nos grandes souffrances et ces atroces courses aux âmes, etc. »

Alors ça, c'était l'élément dionysiaque, Dionysos représentant lui-même une figure de valet de comédie, dans ce qu'on a de plus certain comme témoignage sur lui. Alors je voulais quand même - je n'aurais pas le temps de le faire - sauver Euripide, puisqu'Euripide est surtout connu, en effet, par ses tragédies, mais il nous a laissé un des rares drames satiriques qui restent de l'antiquité, puisque vous savez qu'on exigeait là-bas des grands tragiques, qu'ils présentent au concours trois tragédies et puis il fallait qu'ils ajoutent un drame satirique, et le drame satirique c'était bidonnant.

C'est-à-dire qu'ils avaient à faire trois tragédies et ensuite, c'était Dionysos qui montait sur la scène et il nous reste le drame satirique extraordinaire, tellement amusant d'Euripide, c'est un des rares qui reste, le plus lisible, qui s'appelle *Le Cyclope*, qui raconte, en se bidonnant, l'histoire d'Ulysse et du Cyclope.

Et la définition qu'on donnait du drame satirique, c'est la tragédie qui plaisante. Et donc on voit là, réintroduit dans une histoire qui pourrait être tragique, justement la vérité de la comédie, et alors là ce n'est pas Dionysos en personne qui mène le bal, c'est Silène, lâche, aviné, et, en effet, c'est de là sans doute que procède aussi Arlequin. Les Silènes et les Satyres, démons, paillards, hybrides, mi-animaux, mi-humains et qui forment le chœur. Le chœur est fait de satyres qui sont décrits très bien dans l'édition de Folio. Voilà ce qui fait le chœur, là c'est un peu plus relevé que chez La Fontaine. « Le chœur est composé, *dit Marie Delcourt Turvel* (à vérifier), de satyres, génies agraires, qui ont la face camuse, les oreilles pointues et la salacité des boucs. Les acteurs qui les représentent portent une ceinture de peau de chèvre, une queue y est fixée, ainsi qu'un phallus en cuir rouge, auquel ils font, au cours de la pièce, d'amicales allusions. »

Alors donc, développement sur l'élément dionysiaque et enfin, au moins que je mentionne, l'émancipation du valet, quatrièmement. L'émancipation du valet dont la figure littéraire, qui a obsédé le XVIIIeme et la première partie du XIXeme siècle, Jean-Jacques Rousseau, la souveraineté du valet écrivain, et, pour cette raison, précisément, honnis du dernier Nietzsche, qui écrit ceci par exemple : « Rousseau le premier homme moderne, un idéaliste et une canaille - *en français dans le texte* - en une seule personne, et je hais Rousseau jusque dans la révolution. La farce - *en français* - sanglante, qu'a été le déroulement

de cette révolution me touche peu, ce que je hais, c'est sa moralité rousseauiste. » Et au moment où Nietzsche construit un modèle de maître mégalomaniaque, de maître moderne mégalomaniaque, qui n'a vraiment pas d'autre substance que son énonciation, extraordinaire, mais qui est un, il faut bien dire une fantaisie kitch, *Zarathoustra* c'est le maître, qui n'a plus de valet, et, qui n'est plus supporté par une schizophrénie, pour tout dire, et qui crache sa haine contre le valet émancipé en la personne de Rousseau. Bien sûr, Julien Sorel, *Le Rouge et le Noir*, ça fait partie de la théorie des valets émancipés.

Je suis obligé de sacrifier Maître Puntila et son valet Matti de Brecht et ce que je voulais vous dire sur *Figaro*, la figure lumineuse du *Figaro* de Beaumarchais, qui est d'ailleurs… Il y a un jeu dialectique entre Chérubin le page, qui est un des premiers sens du mot valet, qui est écuyer, page.

Et, d'une certaine façon, *Figaro,* c'est l'héritier des fripons, c'est l'héritier des valets fripons, sauf que, comme dit Beaumarchais lui-même, il ne lui a donné aucun des vices du peuple, et, au contraire, essayons de… voilà comment Beaumarchais parle lui-même de *Figaro* : « l'homme le plus dégourdi de sa nation. Le véritable figaro, qui, tout en défendant Suzanne, sa propriété, se moque des projets de son maître et s'indigne très plaisamment qu'il ose jouter de ruse avec lui, maître passé dans ce genre d'escrime. »

J'aurai bien lu un passage du grand monologue de l'acte V du mariage de Figaro, quand il se jure que son maître n'aura pas sa femme, et là, on sort du valet de comédie classique, on arrive, c'est la révolte, c'est déjà la Révolution française en effet, c'est déjà la révolte du valet, et c'est lui le noble de la pièce : - « Non, monsieur le Comte, vous ne l'aurez pas. Vous ne l'aurez pas. Parce que vous êtes un grand seigneur vous vous croyez un grand génie. Noblesse, fortune, un rang, des places, tout cela rend si fier. Qu'avez-vous fait pourtant de bien ? Vous vous êtes donné la peine de naître et rien de plus, du reste homme assez ordinaire. Tandis que moi, morbleu, perdu dans la foule obscure, il m'a fallu déployer plus de science et de calcul, pour subsister seulement, qu'on en a mis depuis cent ans à gouverner toutes les Espagne, et vous voulez jouter. »

Voilà le valet de comédie qui rejette précisément la cape dans laquelle on l'enveloppait et qui commence à mettre le monde sens dessus dessous, et ça sera la révolution, et il faut dire là que ce qu'il dit presque à la fin de son monologue, va dans ce sens : « oh ! bizarre suite d'événement », oui, « on se débat : C'est vous, c'est lui, c'est moi, c'est toi, non ce n'est pas nous, eh ! mais qui donc ? Oh ! bizarre suite d'événements, comment cela m'est-il arrivé ? Pourquoi ces choses et non pas d'autres ? Qui les a fixées sur ma tête ?, etc. » et donc, là, on retrouve, c'est précisément l'ordre de la nécessité qui dans cette folle journée a disparu.

Il faut que je laisse ce par quoi je voulais terminer, sauf, peut-être, l'extrême fin. Simplement ce passage, alors puisque j'ai dit du mal de lui, ce très beau passage de Nietzsche, parce que je voulais terminer sur une interprétation, peut-être risquée, mais d'une considération qui est de la fin de la préface du *Mariage de Figaro*, mais je laisse, mais enfin, où il est question de ce que c'est que donner et l'importance du don, et, ce qui me

semblait l'illustrer au mieux, c'est justement ce passage de Nietzsche, qui décrit, sans le nommer dans ce passage un peu plus bas, mais qui décrit une figure étonnante de Dionysos, de Dionysos dont vous avez vu la figure grimaçante chez Aristophane.

« Le génie du cœur, tel que le possède ce grand mystérieux, ce dieux tentateur, ce charmeur de rats des consciences, dont la voix sait envahir jusqu'au souterrain des âmes, qui ne dit pas un mot, ne lance pas un regard où la séduction ne se tapisse et qui a l'art de savoir paraître non tel qu'il est, mais tel qu'il faut être, pour lier d'avantage à ses pas ceux qui le suivent, et les obliger à se presser plus étroitement à ses côtés, pour l'escorter d'une façon toujours plus fervente et parfaite.

Le génie du cœur qui force à se taire, à obéir, tous les bruyants, les vaniteux, qui polit les âmes grossières, et leur donne nouveau désir, l'envie d'être lisse comme un miroir pour refléter le ciel profond.

Le génie du cœur, qui enseigne aux mains maladroites et impatientes le tact et la modération, qui devine les trésors cachés, la goutte de bonté et de délicatesse sous la glace épaisse et trouble. Le génie du cœur, baguette magique, qui révèle le moindre grain d'or enfoui dans la boue et le sable. Le génie du chœur, que personne ne saurait toucher sans s'enrichir, non qu'on le quitte écrasé, comme par des biens venant d'un autre, mais plus riche dans sa propre substance, plus neuf à soi qu'auparavant, débloqué, pénétré, surpris comme par un vent de dégèle, plus incertain peut-être, plus délicat, plus fragile, plus brisé, mais plein d'espérance encore sans nom, plein de nouveau vouloir et de nouveau courant, plein de nouveau contre vouloir, et de nouveau contre courant.

Voilà, à la semaine prochaine.

Fin du cours 20
10 juin 1998

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Vingtième séance du Cours
(mercredi 10 juin 1998)

Deuxième divertissement de juin

Je commencerai par trois ou quatre vers de Théodore de Banville, de son poème « Le saut du tremplin » :

Tremplin qui tressaille des mois quand je prend un élan,
Fais moi bondir plus haut, planche élastique,

Et le poème se termine par le vers :

Frêle machine aux reins puissants.

C'était, la semaine dernière, le divertissement de la grenouille. Ce sera aujourd'hui le divertissement du valet. Le divertissement du valet. Qui le valet ? Quoi, le valet ? Quand, le valet ? Oui, le valet et son maître. Le valet partenaire-symptôme de son maître. Le valet que vous connaissez, le valet de comédie, Mascarille, Sganarelle, Scapin, Crispin, Arlequin.

Ah ! Arlequin ! À celui là, quand il est traité par Goldoni, il ne suffit pas d'un maître, les temps sont durs, il s'en procure deux. C'est « Arlequin valet de deux maître », la pièce fétiche de Strehler, dont on a pu voir, il y a peu, ce qui sera la dernière des productions de ce valet, que j'ai vu cinq ou six fois dans des mises en scènes différentes, de Strehler.

Arlequin a deux maîtres, qu'il trompe, qu'il gruge, et aussi qu'il nourrit, puisque la grande scène est celle où, chacun des maîtres ignorant l'autre, il jongle avec les aliments. Il n'est pas de valet qui soit plus coquin, plus maître de ses maîtres qu'Arlequin.

Et, d'ailleurs, la généalogie de ce faquin remontrait aux mystères antiques, où il faisait, paraît-il, démon, avant de venir faire ses cabrioles sur nos scènes. Est-ce que Arlequin a été vraiment démon antique ? *Se non è vero, è bentrovato.*

Et donc, sautant sur mon tremplin c'est toi que j'invoque Arlequin, dans ta divinité ou ta démonité, au début de ce divertissement, mon arlequinade d'aujourd'hui. Est-ce à toi, Arlequin, que pensait Freud dans son *Witz* quand il nous peignait le mot d'esprit, je cite Freud, c'est recommandé ici en tout cas, quand il peignait le mot d'esprit comme un coquin en lui-même duplice, qui sert deux maîtres à la fois, c'est Freud ! Et donc je dis peut-être pensait-il, probablement pensait-il, sûrement pensait-il, à Arlequin, valet de deux maîtres.

Il faut en effet, au *Witz* freudien, être Janus. C'est dans Freud aussi bien, avoir deux visages pour franchir la censure. Ainsi, il joue le docile alors même qu'il trompe, alors même qu'il détraque, qu'il embrouille, qu'il chambarde et parfois qu'il fout tout en l'air : c'est le valet de comédie !

Faisons-le parler - regardez mes ailes, je suis amour, je suis obéissance, je suis service, je dis oui, je fais sur commande, je suis à tes côtés oh mon maître ! la machine vivante qui est là pour faire ta volonté et même tes quatre volontés. Pourquoi dit-on les quatre volontés ? Parce qu'il s'agit de ton besoin, de ta demande, de ton désir et de ta jouissance. Et par dessus le marché ta fantaisie et ton caprice. Le valet est là pour constituer le maître dans ses quatre volontés et, par dessus le marché, sa fantaisie et son caprice. J'exécute au doigt et à l'œil, je cours, je vole.

Ça, c'est quand on regarde ses ailes. Regardez ses pattes, il traîne les pieds, il sabote, il oublie, il néglige, il remet à plus tard, il conte fleurette, il tromqe et il se trompe, à la fois trop malin et trop empoté. Il n'en fait qu'à sa tête et non pas à la tête du maître. C'est ainsi que Witz, le valet de Freud, Witz - il pourrait s'appelait Witz comme l'on dit Fritz - le valet de Freud, leurre « madame raison critique », comme s'exprime Freud, et toutes ses objections en leur faisant prendre des vessies pour des lanternes, et lui-même pour un honnête garçon. Tandis qu'il passe, ni vu ni connu, le trésor de l'esprit, du mauvais esprit bien entendu, le *Lustgewinn*, originel, le gain de plaisir originel, en contrebande.

C'est que madame raison pratique, comme l'explique Freud, est elle aussi une coquine, qu'elle joue les prudes, les douairières, les reines Victoria, tandis que, la lampe baissée, et parfois culotte aussi, elle se livre à une débauche pulsionnelle d'enfer.

Qu'est-ce que nous retrouvons là ? Rien d'autre que le principe Kant avec Sade, formulé par le bon docteur Lacan.

(*Jacques-Alain Miller buvant*) La soif, un besoin primordial (*rires*). C'est le principe Kant avec Sade formulé par le bon docteur Lacan. Et qui veut dire : derrière Kant cherchez toujours Sade, derrière le devoir cherchez toujours la jouissance, derrière la vertu cherchez toujours le vice, derrière l'intention droite, le membre droit, derrière la tragédie, la comédie, derrière le haut, - et non pas en dessous - le bas.

Votre majesté est mal culottée, comme dit le bon saint Eloi. C'est le principe Kant avec Sade. C'est trop de dire que le roi est nu, c'est le ramener à Adam. Il arrive certainement au roi d'être nu, on l'espère pour lui, mais enfin, politiquement, c'est le ramener au paradis terrestre, et à la vérité qui sort du puits sans habit. Le roi n'est pas nu, non, il a seulement mis sa culotte à l'envers, spécialement quand il se fait psychanalyser, bien sûr, puisque le discours du maître est l'envers de la psychanalyse. Le discours du maître, c'est la psychanalyse, quand la psychanalyse a mis sa culotte à l'envers.

Le roi, donc, comme on chante enfant - *Le bon roi Dagobert*, bon. Le roi a mis sa culotte à l'envers et, certainement, elle n'est pas si propre que ça, comme la seringue de l'injection faite à Irma, dans Freud. Adressons-nous au maître. Ah ! Mon maître, d'avoir un tel valet, sauf ton

respect, tu te fais mettre. Tel valet, tel maître. Si tu supportes à tes côtés, ce farfadet rusé, cet emberlificoteur, cet artiste de l'embrouille et de la cabriole, c'est que tu n'es pas si noble que tu crois et c'est ta vérité à toi, qui s'agite sous la vile espèce de ton serviteur.

La vérité, mon maître, est qu'il te faut, pour jouir, cet instrument ignoble, c'est que ton valet est cette part de toi-même où tu remises ta propre bassesse, devenue, par là, éclatante à tous les yeux. C'est là, que tu désignes, que tu avoues ta vilénie essentielle, mon maître, et c'est ce qui te permet de prendre la pause, de faire le chevalier, l'immaculé, l'immarescible. L'immarescible c'est plutôt pour Des Esseintes de Huysmans.

Voilà donc le valet et voilà le maître. Le valet n'est pas l'esclave, n'est pas le serf, n'est pas le prolétaire. Il peut être, esclave, serf, ou prolétaire, l'un ou l'autre, c'est inessentiel à l'être du valet car il est essentiellement le vil, compagnon du noble, inséparable du noble, son intime, son plus prochain, mais son prochain méconnu, son extime. Le valet c'est l'extime du maître.

Cet extime qu'il abat, au dehors, fait ses cabrioles et trame ses intrigues. L'Arlequin de Marivaux, le dit en toutes lettres, quand il clôt *Le jeu de l'amour et du hasard* par ces mots - *Allons, saute Marquis*. Il a fait semblant du Marquis une bonne part de la pièce, mais son identité de valet s'est découverte, et c'est en tant que valet, qu'avant que le rideau ne tombe, il s'adresse à lui-même ces paroles immortelles - *Allons saute Marquis*.

Hegel, qui nous guide dans ces arcanes avec sa boussole, le théâtre des valets et des maîtres, est bien plus compliqué que la *Phénoménologie de l'esprit.* Ce théâtre est tout en allusion, alors que Hegel nous explicite ça à plaisir. Hegel, donc, démontre, qu'il n'est pas de héros pour son valet de chambre. Non point, dit-il, parce que le premier n'est pas un héros - enfin c'est ainsi que c'est traduit par Lefèvre, un si grand homme - mais parce que le second est - trois petits points - le valet de chambre.

Et donc l'absence du héros serait dûe à l'œil du valet. Arrêtons-nous un instant sur le valet de chambre et son maître héroïque. D'où ça vient ça, cette idée là ? J'ai trouvé *in extremis* d'où ça venait. Ça vient, cette proposition qu'il n'y a pas de grand homme pour son valet de chambre. Ça vient d'une lettre de Mademoiselle Aïssé, A-i tréma-2s-é, en date du 13 Août 1728. Et elle-même attribue ce mot à une Précieuse du XVIIeme siècle, Madame Cornuelle, 1605-1694.

J'avais cherché, je ne trouvais ça nul part, j'ai simplement ouvert *le Robert* à « valet » et, quelque minutes avant d'arriver ici, je suis tombé là-dessus. Je n'ai eu le temps que de consulter un ou deux dictionnaires de noms propre pour voir si y figuraient Mademoiselle Aïssé et Madame Cornuelle ? Rien. C'est donc une recherche à laquelle il faudra procéder ultérieurement.

Revenons à Hegel, beaucoup plus connu que Madame Cornuelle.

Comment est-ce que Hegel arrive à la proposition que « s'il n'y a pas de grand homme pour le valet de chambre, c'est la faute du valet. » Procédons pas à pas. - *Toute action*, dit Hegel, *se prête* - je le cite là - *à l'examen de son adéquation au devoir*.

Essayons de l'illustrer. Nous avons sous la main, puisque nous l'avons déjà convoqué ici, monsieur Kant. Monsieur Kant, en effet, procède, à l'examen de l'adéquation des actions au devoir. Quand votre pneu est dégonflé, le garagiste, qui sait la pression qu'il faut y mettre, prend la tension de votre pneu, et puis le gonfle, jusqu'à ce que ça atteigne le chiffre adéquat. Monsieur Kant, garagiste de la moralité a, lui aussi, le procédé de mesure pour assurer l'adéquation d'une action au devoir. C'est ce qui est connu sous le nom d'impératif catégorique. C'est la pierre de touche de la conformité de l'action au devoir. Cette pierre de touche, pour le formuler un peu autrement, c'est la question, pour toute action est-ce universalisable ?

Si c'est universalisable, c'est-à-dire si tout le monde peut faire comme vous sans que ça ne produise des catastrophes, sans que ce ne soit irrespirable, sans que ce soit contradictoire, alors vous passez l'examen de moralité. Si l'action n'est pas universalisable : vous mentez par exemple, et si tout le monde ment, comment se comprendra-t-on, avez vous pensé à ça quand vous mentez ? eh bien voilà une action qui ne passe pas le cap, qui est recalée à l'examen de monsieur Kant.

Est-ce universalisable, ça veut dire une nature est-elle possible qui obéisse à cette loi, parce qu'on transforme ainsi toute action en loi potentielle, est-ce qu'un monde se tiendrait, si votre misérable action à quoi vous n'avez même pas pensé avant de la faire, était, par monsieur Kant, universellement programmée, votre bêtise. En effet, c'est le critère de monsieur Kant, la programmation universelle.

Je bouffonne, puisque c'est le divertissement du valet, qui ricane. Il ricane de cette confrontation de l'action à l'universel. Et c'est pourquoi - nous reprenons notre Hegel là - Hegel ajoute - de même l'action se prête à un autre examen, qui porte sur la particularité, et non plus sur l'universel. En effet, dit-il, en tant qu'action, ce que vous faites, est l'effectivité de l'individu, la *Wirklichkeit*, la réalité effective de l'individu.

Même si, d'un côté, il est question d'une programmation universelle de l'action, cette action passe tout de même par Bibi. Même si Monsieur Kant vous le fait oublier, Bibi, en le noyant dans l'universel, en vous enflant comme un énorme pneu, aux dimensions de l'universel, il y a un autre examen après à passer, un examen, justement ce n'est plus l'examen de monsieur Kant, c'est l'examen du valet de chambre. Le valet de chambre s'intéresse non pas à l'universel potentiel de votre action, mais, au fait, c'est monsieur Bibi, son maître, qui a fait cette action, et que monsieur Bibi a l'air content de l'avoir fait, que ça doit le satisfaire quelque part, dans sa

Wirklichkeit, qui, en l'espèce, est quand même à peu près équivalent à sa saloperie d'être vivant, et jouissant. Et c'est ainsi que le jugement accompagne l'action et la sape à ce niveau-là, au niveau de la particularité.

Maintenant prenons le texte. Vous allez voir que c'est un texte de comédie. Si l'action s'accompagne de gloire, le jugement c'est : cette intériorité comme quête passionnée de la gloire. C'est-à-dire s'il y a un effet de notoriété, de gloire, le jugement qualifie l'action elle-même, de faite en vue de la gloire. Et donc, ça, c'est l'attitude, tout grand seigneur qu'il ait été, d'un La Rochefoucault qui va, dans l'action, chercher les traces de l'amour propre qui se satisfait, en dépit de toutes les vertus alléguées.

Et ce qui peut apparaître comme un effet subsidiaire, à savoir que l'action apporte la gloire, vu par ce grand seigneur, je ne dirai pas qui avait une âme de valet, au contraire, il avait une âme tellement de grand seigneur qu'il soupçonnait qu'il n'y en avait pas des masses sur terre. Et donc il piste l'action là où elle satisfait le sujet dans sa particularité.

Si, de manière générale, l'action est appropriée à la condition sociale de l'individu sans excéder cet état, est faite de telle manière que l'individualité n'a pas cet état pendu à ses basques comme une détermination extérieure, mais remplit par lui-même cette universalité et s'avère par là-même précisément capable de choses plus hautes - bon, n'essayez pas de comprendre - le jugement connaît alors son intérieur comme ambition et quel déshonneur - etc. - Dès lors, que dans l'action en général, l'agissant - on pourrait dire l'agent, au sens de lacan - dès lors que dans l'action en général, l'agent parvient à la contemplation de soi-même dans l'objectalité - vous voyez ce que ça veut dire, que l'agent parvient à la contemplation de *soi-même* - en italiques - dans l'objectalité.

C'est, par exemple, le moment où Napoléon, - j'imagine - couronné, dit à son frère : si papa nous voyait ! (*rires*) - comme agent de l'histoire il se pose là, Napoléon - c'est une référence importante de Hegel. À ce moment, Hegel se saisit comme objet, d'ailleurs sous le regard paternel et, de toute l'action héroïque de son existence, il ne saisit dans cet instant que le résultat glorieux d'accéder au titre d'Empereur et puis de pouvoir s'asseoir bien sur les Français, et de les mener, il faut dire avec passion, à l'abattoir ! C'est ça que ça veut dire.

Dès lors que, dans l'action en général, l'agent parvient à la contemplation de soi-même dans l'objectivité ou au sentiment de soi-même dans son existence et donc à la jouissance, le jugement connaît alors l'intérieur - c'est l'intérieur, parce que, de l'extérieur, Napoléon n'en laisse rien paraître mais, à l'intérieur il jubile, et il le fait savoir à son petit frère ou à son grand frère, c'est son petit frère - *le jugement connaît alors l'intérieur comme pulsion vers la félicité personnelle*, *Trieb*, *le mot est hégélien. Le jugement connait alors l'intérieur comme pulsion vers la félicité personnelle*, *quand bien*

même cette félicité ne consisterait que dans la vanité morale intérieure, la jouissance de la conscience de sa propre excellence et l'avant-goût de l'espoir d'une félicité à venir. Aucune action ne peut se soustraire à ce genre de jugement, dit Hegel, *car le devoir au nom du devoir, cette fin pure, est l'ineffectif* - c'est-à-dire c'est privé de la *Wirklichkeit,* le devoir pur, ça doit passer, comme je le dit, par monsieur Bibi - *la fin visée à son effectivité* - c'est-à-dire devient une réalité effective, *dans l'activité de l'individualité,* monsieur Bibi - *et l'action a par là, même chez elle, le côté de la particularité.* Même l'action au service des idéaux les plus nobles et les plus exaltants comporte toujours le côté monsieur Bibi, et on peut toujours la juger par là.

Et c'est à ce moment-là, donc, que Hegel reprend la formule de Madame Cornuelle, qui a dû transiter vers lui, j'imagine, par d'autres canaux que par la correspondance de mademoiselle Aïssé, enfin c'est à voir. C'est une question érudite du plus grand intérêt. *Il n'est pas de héros pour le valet de chambre, non point parce que le premier n'est pas un héros, mais parce que le second est le valet de chambre* - je continue le texte, qui est vraiment une scène de comédie - *auquel le premier a affaire, non en tant que héros, mais comme quelqu'un qui mange, boit, s'habille - etc., bref, quelqu'un qui est pris dans la singularité du besoin et de la représentation. Ainsi donc* - dit Hegel, après nous avoir moulu ça tant et plus, n'est-ce pas, dans Marivaux une chose comme ça, ça passe, hop, hop, on a à peine le temps de voir passer, Hegel moud tout ça pendant toute une page et si on n'a pas compris une phrase, il ne faut pas s'inquiéter, il le répète six ou sept fois et puis à la fin ça finit par rentrer. - *Ainsi donc, il n'y a pas pour la pratique jugement de l'action en laquelle elle ne puisse opposer le côté de la singularité de l'individu, au côté universel de l'action et faire face à celui qui agit, le valet de chambre de la moralité.* C'est aussi drôle en allemand - *Den kammerdiener der moralität,* le valet de chambre de la moralité.

Ce rappel, qui est là présentifié par le valet de chambre, de l'autre face, les Romains, qui savaient vivre, oui, lui faisaient une place dans le discours du maître. Il n'y a pas de discours du maître qui tienne sans faire sa place à cette fonction qui consiste à rappeler au serviteur de l'universel qu'il mange, qu'il boit, qu'il s'habille, etc., et dans cet etc., il y a déjà tout le carnaval, et dans cet etc., il y a au bout, le trou, où on vous met, et le Bossuet qui arrive, et qui est déjà là, à se frotter les mains, de démontrer la vanité de toutes choses.

Les Romains avaient prévu, au moment même où ils concédaient au général vainqueur ce qu'on appelait le triomphe, de pouvoir se promener dans Rome et tout le monde agitant des petits drapeaux ou l'équivalent. Ils avaient prévu, comme vous savez, - c'est une image d'Épinal - de l'esclave même qui portait au-dessus de sa tête la couronne de laurier, lui glisse à l'oreille le point de vue du valet de chambre - *Souviens-toi que tu n'es qu'un homme.* Nous avons

tous vu ça, dans un navet hollywoodien ou un autre, et c'est donc comme si nous y étions. C'est le rappel de la particularité de l'action, au moment même où cette action est célébrée par l'Universel, l'universel, on fait ce qu'on peut, la communauté romaine, ceux qui sont *in*.

Oui, par exemple, moi j'ai le souvenir de l'avoir vu dans un film en couleurs qui s'appelait *La chute de l'Empire romain*, qui a d'ailleurs consacré la fin du producteur qui a financé ce film puisqu'il s'est - ça m'est resté - ruiné à cause des dépenses somptuaires qu'il a faites pour reconstruire une Rome antique qui tenait le coup.

C'est donc, là, le rappel, un rappel à l'humanité, un rappel à l'humaine condition et le valet est là, qui incarne ce rappel. On trouve ça partout. Par exemple dans la psychanalyse, nous créons, périodiquement, des suffisances - pour reprendre le terme de Lacan - c'est-à-dire nous créons, nous investissons, comme nous disons, des analysants en fin de parcours, en fin de course, à bout de souffle, ou c'est leur analyste, on ne sait jamais, nous les investissons comme étant le *nec plus ultra* de la psychanalyse.

Mais ça nous fait tellement peur, de les faire comme ça, triompher, qu'aussitôt, et qu'ils pourraient se croire, qu'ils pourraient se croire réalisé en eux l'universel de la psychanalyse, que nous nous empressons, au moment où ils disent - ouf, nous y sommes !, nous nous empressons de leur rabattre le caquet, en criant - *pour trois ans ! pour trois ans !* (*rires*), *ne vas pas t'y croire !* C'est exactement, structurellement, le même rapport.

Disons un mot, tout de même, du second maître, parce que, jusqu'à présent, nous avons seulement le maître et le valet. Certes, le valet est double, est duplice, comme dit Freud, enfin, comme dit la traduction. Il est duplice puisqu'il raconte des histoires au maître et puis, par ailleurs, nécessairement par un biais ou par un autre, c'est ce qu'on nous montre, il échappe à l'obéissance qu'il proclame.

Donc le valet est double, par là-même, il divise le maître et il met en valeur la division du maître. Mais en plus, il y a le second maître, rappelle Freud. Le premier aspect, c'est le valet Janus, mais il y a en plus le côté valet de deux maîtres. C'est à deux trois phrases de distance, alors on ne voit pas bien que c'est quelque chose de différent, et il faudrait que je me relise de mon commentaire d'il y a deux ou trois ans sur le *Witz* de Freud, je ne suis pas sûr que j'avais bien placé ce petit décalage.

En plus, il y a le second maître. Le second maître, c'est celui qui voit le couple du maître et du valet, qui voit le couple du valet double et du maître double. Et alors il se marre, je lis Freud : *Tout ce qui a pour but l'obtention d'un gain de plaisir est calculé dans le mot d'esprit, en fonction de la tierce personne* - c'est ça le second maître - *comme si chez la première personne des obstacles intérieurs insurmontables s'opposaient à un tel gain de plaisir. On a de la sorte complètement l'impression que cette tierce*

personne est indispensable à l'accomplissement du processus mot d'esprit - c'est la socialité inhérente au mot d'esprit qui se connecte nécessairement à l'Autre - *aussi, est-il incontestable*, dit Freud, *que nous complétons notre plaisir en réussissant une chose impossible pour nous, à savoir rire, par le détour de l'impression ressentie par la personne que nous avons fait rire. C'est ainsi que nous rions en quelque sorte par ricochet.* Lorsque je fais rire l'autre en lui communicant mon mot d'esprit, je me sers de lui pour provoquer mon propre rire et on a là le second maître en position de partenaire-symptôme et on peut effectivement observer que celui qui, tout d'abord, a raconté le mot d'esprit avec une mine sérieuse fait ensuite chorus avec l'éclat de rire de l'autre, en riant d'un rire modéré.

Dans le couple théâtral, du valet et du maître, qui incarne ce tiers ? Qui incarne ce second maître ? C'est le public lui même qui fait partie intégrante du discours de la comédie. Et il est le seul à voir les deux côtés du maître et les deux côtés du valet.

Et, en effet, sur la scène, les uns se cachent des autres, dans la comédie ils passent leur temps à ça, à se cacher les uns des autres. Et celui qui voit ce que les uns et les autres se cachent, sauf exception, sauf travail aux limites, c'est le public, qui est là, et qui jouit et qui se réjouit de sa maîtrise, qu'il est seul à tenir, sans se rendre compte qu'il est lui-même, par là, intégré dans le système de la comédie.

Il y a quand même quelque chose qu'il faut ajouter à Hegel. On n'ose pas dire ajouter à Hegel, parce que, au détour quand même de ce labyrinthe répétitif, on peut toujours dire qu'il l'avait déjà dit - c'est certainement vrai. Quelqu'un qui a inventé le savoir absolu, c'est la moindre des choses qu'on le suppose savoir, et même qu'on le suppose savoir absolu.

Mais enfin ce qui faut souligner, inférer, c'est que le valet et le maître ne font qu'un. C'est ce qui apparaît, sous une forme littéraire, non pas au XVIIIeme mais au XIXeme. Au XVIIIeme, ils jouent simplement à montrer qu'ils sont substituables et on voit une extraordinaire floraison, fin du XVIIeme et dans la première moitié du XVIIIeme et Marivaux est là, qui recueille ça, qui le subtilise, qui le sublime, on voit une extraordinaire floraison de farces et de comédies où les valets passent leur temps à prendre la place des maîtres et les maîtres la place des valets.

Et ils montrent qu'ils font aussi bien l'affaire. On joue à la substitution et ainsi Arlequin - Arlequin de Marivaux - quand il fait le Marquis, c'est un marquis plus marquis que les marquis. C'est quelqu'un qui dit : - *Ah ! les sottes gens que nos gens !* – Arlequin !

Donc, là, c'est dans l'ordre de l'équivalence et de la substitution. Au XIXeme siècle ça devient plus sombre et ce que je proposerai d'inscrire dans cette série, le moment où vraiment le valet et le maître fusionnent et ça fait partie de ce qui prépare, dans les profondeurs du goût, la psychanalyse, c'est *Docteur Jekyll and Mister Hyde,* de

Stevenson. C'est le moment où on s'aperçoit que le maître Docteur Jekyll et le valet Mister Hyde, c'est bonnet blanc et blanc bonnet, sauf que le blanc bonnet est un petit peu noir, ça commence à avoir des aspects de ça.

Et puisque nous mettons le ça dans l'affaire, disons, en effet, que le valet et le maître sont le même, en deux parts constituées, et même en trois, si on y songe, c'est-à-dire si on ramène le second maître de Freud, le maître, le maître du théâtre, le maître sur le théâtre, c'est le moi, le moi tiraillé et qui se fait régulièrement couillonner, pour le dire en bon français, comme nous pouvons, c'est un divertissement, enfin on peut parler sa langue. Le valet, Kriss a dû dire ça quelque part, Ernst Kriss, le valet c'est le ça, et comment le méconnaître quand il s'étale avec la franchise d'Arlequin, goinfre, ordurier, scatologique, infâme, menteur, trompeur.

Et puis le surmoi, c'est le public, bien entendu, c'est le public et sa conscience jugeante, pour employer l'expression de Hegel. Et on a pu ainsi spéculer, calculer la conscience jugeante du public, et donc programmer, pour le théâtre, une mission d'assainissement des mœurs, ou encore toujours, dans l'appel à la conscience jugeante, on a poussé ça très loin dans la pratique brechtienne, où la représentation est explicitement conçue pour réformer le jugement de l'assistance, comme pédagogie politique, proprement politique. C'est là que j'introduis, sans pouvoir donner à ce développement toute l'ampleur nécessaire, l'article de 1927 de Freud sur l'humour, où il fait la différence de la plaisanterie comme contribution de l'inconscient au comique et de l'humour comme contribution du surmoi au comique.

Alors il dit - c'est un article de trois, quatre pages - vers la fin, *évidemment ça vous surprend, d'attribuer au surmoi ce rôle dans le rire, parce que* - dit-il - *nous sommes habitués, nous connaissons le surmoi comme un maître sévère*, un maître sévère !

Et voilà qu'il accorde pourtant, ce maître sévère, un gain de plaisir à travers l'humour, puisqu'il vous permet de considérer l'humaine condition avec une certaine distance, de considérer ce qui vous arrive avec la distance qui n'en fait qu'un jeu, qui la réduit à un jeu et donc d'une position avunculaire, d'une position, du haut de toutes les... Est-ce que c'est à ça que Napoléon faisait appel en disant aux grenadiers : - *Du haut de ces pyramides, 40 siècles vous contemplent.* Il n'y a pas de doute que c'est un appel au surmoi. Mais évidement ce n'est pas le surmoi comme rigolard. La phrase, je crois, exacte c'est : – *Du haut de ces pyramides* - c'est vraiment là, ça n'est pas le grand-père, l'arrière grand-père, etc., comme on arrive à saisir dans la psychanalyse, c'est quarante siècles carrément, les souffrances abominables des fellahs, le pouvoir impitoyable des pharaons, tout est là, et les dix plaies d' Égypte, tout est là, pour le malheureux grenadier qui, je ne dis pas qu'il grelotte parce qu'il est sous le soleil d'Égypte, habillé pour défiler sur les Champs-Élysées. Évidemment, là,

c'est un appel au surmoi comme maître sévère qui dit : « Il s'agit maintenant de monter à l'assaut ».

Et donc, l'article de Freud montre que, du haut de ces pyramides, on se fend la pêche, du haut de ces pyramides, précisément on se dit qu'est-ce que c'est que ces petits minuscules, avec leur grands bonnets comme ça sur la tête, par 30 degrés à l'ombre, qui vont encore y aller à la baïonnette ?

Et c'est le tour que donne Freud à la fonction du surmoi. Alors, dit-il, *ce maître sévère dans l'humour, accorde un gain de plaisir* et il dit en quelque sorte : - *Vois, voici le monde qui a l'air si dangereux* - je cite Freud - il fait parler le surmoi, c'est-à-dire qu'il est lui-même absorbé par la logique théâtrale de la situation, il appelle le surmoi un maître sévère et ensuite, il le fait parler, il le met en scène. - Vois, voici le monde qui a l'air si dangereux, ce n'est qu'un jeu pour les enfants, un…, le mot y est, *ein Kinderspiel*, qui n'est qu'une plaisanterie, qui n'est qu'une fantaisie, qui n'est qu'une « arlequinade ». C'est comme ça qu'on pourrait peut-être traduire *Schers* (à vérifier) ?

C'est la bonne nouvelle du surmoi, la bonne nouvelle du surmoi, loin de vous envoyer à la mort quand ça passe par monsieur Bibi Napoléon, il faut cet opérateur, le surmoi, au contraire, se fend la pêche et vous dit : « c'est pas sérieux c'est un *Kinderspiel*, vos histoires. C'est cette bonne nouvelle que je vous apporte aussi avec le divertissement d'aujourd'hui, avec le style de divertissement, c'est que le surmoi c'est un loustic, c'est un plaisantin, c'est un farceur.

Sans doute vous n'y êtes pas habitués, à le considérer comme ça, malgré Freud, mais c'est parce que vous ne voyez que le maître, sans voir le valet. Sans doute le moi veut-il être le maître, du ça, et c'est parce qu'il veut l'être, qu'il a sur le dos un surmoi. Si le moi n'entendait pas être le maître du ça, ou quand il cesse de vouloir être le maître du ça et bien, son surmoi, comme miracle, s'allège, c'est ce que Freud explique à propos de la culpabilité. Et d'ailleurs qu'est-ce qu'il vient dire le surmoi quand on sait l'entendre, comme Lacan nous y invite ? Il dit : jouis !, c'est-à-dire la même chose que le ça, sauf que la ça ne le dit pas. Le surmoi, c'est seulement un ça qui parle. Le ça est bien trop occupé à vaquer à ses occupations, pour avoir le temps de vous dire quelque chose. Tandis que le surmoi, enfin, le ça ne dit pas, le ça montre, le ça fait et pour qu'on puisse bien le comprendre, le surmoi met son grain de sel, mais on le comprend, d'habitude, de travers.

Il fut un temps où il y avait des bouffons de cour, où il y avait des cours, ça il y en a encore quelques unes, des similis, qu'on garde comme ça précieusement pour en avoir quelques-unes. On prie le ciel pour que les Anglais ne deviennent pas Républicains. Il y avait des cours et il y avait des bouffons, qui étaient des ressuscés de la fonction de l'esclave romain. C'etait tout à fait essentiel, de se faire dire - c'était essentiel pour le maître - de se faire dire la vérité, et c'est ce qu'il y a de plus difficile pour un maître, bien sûr. Et se faire

dire la vérité, sur le mode bouffon, qui est le langage le plus commun de la vérité, c'est comme ça que Lacan la fait parler, la vérité. Il la fait parler sur le mode érasmien, sur le mode de la facétie humaniste, bon.

C'est toujours très important de se faire dire que sa culotte est à l'envers et pas très propre. Et d'ailleurs, dans la chanson, le bon saint Eloi est à la place du bouffon. C'est le conseiller, celui à qui on permet de dire la vérité même si elle ne fait pas plaisir. Et le bouffon avait cet avantage qu'on pouvait se faire dire sa vérité et même ses quatre vérités, aussi quatre comme pour les volontés, on pouvait se faire dire ses quatre vérités de son vivant, parce qu'ensuite on ne pouvait se faire dire sa vérité que mort.

C'est là qu'on appelle le grand bouffon de la cour, Bossuet, qui arrive et qui dit, vraiment, dans tous les détails, sa vérité au maître mort et qui lui dit : - « T'es content là, hein ! t'es bien avancé maintenant ».

Il le dit beaucoup mieux, mais, lui aussi, il a quelque chose de cette fonction que j'indexais de l'esclave romain. Lacan parle du Bouffon dans *L'étourdit*, page 9, de l'édition disponible : « le fou de cour a un rôle, *dit-il,* celui d'être le tenant lieu de la vérité. Il le peut à s'exprimer comme un langage, tout comme l'inconscient. Dans l'inconscient, c'est secondaire, ce qui importe, c'est que le rôle soit tenu. » Et puis référence à Hegel, à Bertrand Russel, que ça serait très amusant d'amener, mais je n'en ai pas le temps.

Ce qu'il ajoute, si il l'amène, c'est à propos des philosophes. Dans la conception de Lacan, le philosophe est un bouffon, c'est le fou dans le discours du maître. C'est-à-dire, celui qui est préposé à transformer en vérité, en vérité bouffonne, ce qui est.

On a d'ailleurs là-dessus une intéressante précision qui figure dans le compte-rendu du séminaire de *l'Éthique* que j'ai moi même publié, jadis, dans *Ornicar*. Lacan y donne les précisions suivantes, sur le philosophe. Je vais sauter ça parce que l'heure s'avance, je prendrai peut-être ça dans le troisième, dans le troisième je vous dirai ça.

Alors maintenant, au point où nous en sommes, les commentaires possibles se multiplient, comme en arborescence. Il y a d'abord la veine « Kant avec Sade ». « Kant avec Sade », c'est la traduction par Lacan, en figure philosophique et littéraire, des deux faces du surmoi. Monsieur Kant, de tout à l'heure, j'ai préparé le terrain, professeur d'Universel et monsieur Sade, professeur de Jouissance, professeur particulier de jouissance. On peut dire professeur, parce qu'il doctrine, mais aussi petit profiteur particulier de jouissance, hein.

Ce sont ces deux faces qui sont aussi bien mises en valeur par Baudelaire, dans cet étourdissant essai qui s'appelle *De l'essence du rire* et qu'on s'étonne de ne pas voir citer, par Lacan, dans ses *Formations de l'inconscient*, mais enfin il ne pouvait pas parler de tout, oui, c'est vrai. Je ne peux pas détailler la superbe introduction de ce passage où Baudelaire part d'une phrase mystérieuse, puisqu'il dit qu'il ne sait pas de qui elle est. Et elle

devient, par là même, d'autant plus, étrange, et forte : - « Le sage ne rit qu'en tremblant. Le sage ne rit qu'en tremblant, de quelle lèvre pleine d'autorité, de quelle plume parfaitement orthodoxe est tombée cette étrange et saisissante maxime. Nous viendrait-elle du roi philosophe de la Judée ? Faut-il l'attribuer à Joseph de Maistre, ce soldat animé de l'esprit sain ? J'ai un vague souvenir de l'avoir lu dans un de ses livres mais donnée comme citation sans doute. Cette sévérité de pensée et de style va bien à la sainteté majestueuse de Bossuet - *encore lui* - mais la tournure elliptique de la pensée et la finesse quintessencié, me porterait plutôt à en attribuer l'honneur à Bourdali (à vérifier), l'impitoyable psychologue chrétien. Cette singulière maxime me revient sans cesse à l'esprit - *obsession, un commentaire* - depuis que j'ai conçu le projet de cet article et j'ai voulu m'en débarrasser tout d'abord. »

Et donc commentaire sur comment le sage, c'est-à-dire le saint dans la définition de Baudelaire, c'est-à-dire celui qui est animé de l'esprit du seigneur, celui qui possède la pratique du formulaire divin, ne rit, ne s'abandonne au rire qu'en tremblant. Et il répète, on voit qu'il se pénètre de la chose : « - le sage tremble d'avoir rit, le sage craint le rire comme il craint les spectacles mondains, la concupiscence. Il s'arrête au bord du rire comme au bord de la tentation. »

Je passe. Baudelaire fait du rire un phénomène engendré par la chute. Au paradis terrestre Adam ne rit pas ; c'est le péché, c'est en raison du péché originel, c'est après la chute qu'on commence à rire, parce que, pense-t-il, le rire est un phénomène de supériorité, c'est la grande tradition sur le rire qu'on retrouve encore dans Freud, dans le commentaire de Freud sur le comique. Et donc Baudelaire voit dans le rire un phénomène satanique, qui témoigne de la chute, mais qui peut en même temps consoler de la chute par une dialectique élémentaire.

Baudelaire distingue deux sortes de comique, ce qu'il appelle le comique significatif et le comique absolu. Le comique significatif, c'est celui dont traite Lacan dans *les Formations de l'inconscient*, à savoir le comique du peu de sens et du pas de sens. Le comique qui repose sur les jeux du signifiant dans leur rapport avec leurs effets de signification, c'est bien nommé, le comique significatif.

Et puis il y oppose, en fait, le grotesque. Le grotesque, ça va jusqu'à la farce, ça va jusqu'à l'abjection de la farce. Et on peut dire dans notre langage et ç'est ça qu'il appelle le comique absolu, il l'appelle génialement le comique absolu. Et on voit bien que d'un côté c'est le comique du signifiant et du signifié et celui qui peut être le plus raffiné, celui de Marivaux, celui qui se glisse même chez les tragiques et, de l'autre côté, c'est le comique de l'objet petit *a*, c'est le comique proprement pulsionnel, c'est celui qui permettait de déféquer en scène et de parler des organes et des choses basses en toutes lettres, en toute voix, au carnaval, se perpétuant dans la comédie.

Alors il trouve que les Français ne sont pas très doués de ce côté-là, je le cite : - En France, pays de pensée, et de démonstration claire, où l'art glisse naturellement et directement à l'utilité, le comique est généralement significatif. Molière fut dans ce genre la meilleure expression française. Mais comme le fond de notre caractère est un éloignement de toutes choses extrêmes, comme un des diagnostics, particulier de toute passion française, de toute science, de tout art français est de fuir l'excessif, l'absolu et le profond, il y a conséquemment ici peu de comique féroce, de même notre grotesque s'élève rarement à l'absolu. »

Il fait quand même une petite exception, il envisage le problème de Rabelais. Rabelais, bon. J'aurai pu m'étendre sur le pèlerinage que j'ai fais en compagnie de quelques amis, en fin de semaine, à la Devinère, son lieu natal, mais l'heure ne me le permet plus de m'y livrer. Mais même Rabelais, dit-il, Rabelais est encore infecté, est tout de même infecté de la mesure française. « Rabelais, qui est le grand maître français en grotesque, garde au milieu de ses plus énormes fantaisies, quelques chose d'utile et de raisonnable. Son comique a presque toujours la transparence d'un apologue - etc. » Quant au comique des *Contes* de Voltaire, essentiellement français, il tire toujours sa raison d'être de l'idée de supériorité, il est tout à fait comique significatif, oui.

Pour Rabelais, il y a tout de même un autre passage de Baudelaire - j'ai regardé l'index où figurait Rabelais - où il parle de se vautrer, avec Rabelais, dans toutes les goinfreries de l'hyperbole. Et c'est très précis, parce que le mot hyperbole revient dans son essai sur le rire.

L'hyperbole, quand ça qualifie une figure de style, ça désigne le procédé qui consiste à mettre en relief, une idée, en employant une expression qui la dépasse. Et précisément, donc, l'hyperbole c'est l'excès dans le langage. Et Baudelaire, faisant l'esprit français toute mesure, Rabelais est notre pointe avancée vers l'hyperbole, sans qu'il s'y accomplisse totalement. Il faut bien dire, la farce de Rabelais, le grotesque de Rabelais reste de l'ordre de ce qui s'appelle exactement la facétie, de l'ordre du *sermo facetus*. C'est de la finesse, c'est né précisément parmi les lettrés. La plaisanterie, la grasse plaisanterie de Rabelais, c'est un procédé de lettrés destiné à favoriser le dialogue policé, la *comitas*, loin du sérieux. L'esprit de sérieux c'est pour les cuistres. Les lettrés rient, les humanistes rient et démystifient les discours emphatiques et creux qui essayent d'installer du sacré là où il n'a pas lieu d'être. Non pas que pour Rabelais il n'y ait pas de sacré, mais c'est comme La Rochefoucault, il respecte ça assez pour opérer par le rire, pour détruire les fausses idoles et par là même, en effet, ravir les esprits forts.

En fait, Rabelais est cicéronien, et, Cicéron, vous ne le connaissez pas comme ça, il est un joyeux drille, au point qu'Érasme a fait un recueil des apophtegmes de Cicéron, qui inspire Rabelais, continûment. Et,

évidemment, en fait c'est un art de bien dire, qui a des règles assez précises et qui sert l'insolence, au sens propre, à savoir le discours qui rompt avec les habitudes et qui fait voir les semblants pour ce qu'ils sont.

Évidemment, la notion de Baudelaire de l'hyperbole est plus grinçante et je peux peut-être vous lire la scène qu'il décrit du comique qu'il appelle absolu, où le grotesque, évidemment, débouche sur une certaine horreur : - « Je garderai longtemps - *dit-il, c'est parce que ça me plait de le lire, je dois dire, je peux me divertir aussi* - Je garderai longtemps le souvenir de la première pantomime anglaise que j'ai vu jouer. C'était au théâtre des variétés, il y a quelques années - *etc.* - ces pauvres mimes anglais reçurent chez nous un triste accueil - *évidemment nous sommes le pays de la mesure et voilà ce qu'ils ont présenté au public français.* Il m'a semblé que le signe distinctif de ce genre de comique était la violence. Je vais en donner la preuve par quelques échantillons de mes souvenirs. D'abord le Pierrot, - *le Pierrot anglais celui qui incarne le comique absolu pour Baudelaire* - d'abord le Pierrot n'était pas ce personnage pâle comme la lune, mystérieux comme le silence, souple et muet comme le serpent, droit et long comme une potence, cet homme artificiel mu par des ressorts singuliers auxquels nous avait accoutumé le regrettable Dubureau - *c'est un acteur français* - Le Pierrot anglais arrivait comme la tempête, tombait comme un ballot et quand il riait son rire faisait trembler la salle. Ce rire ressemblait à un joyeux tonnerre. C'était un homme court et gros ayant augmenté sa prestance par un costume chargé de rubans qui faisaient autour de sa jubilante personne l'office des plumes et du duvet autour des oiseaux ou de la fourrure autour des angoras. Par dessus la farine de son visage, il avait collé crûment, sans gradation, sans transition, deux énormes plaques de rouge ? ?. La bouche était agrandie par une prolongation simulée des lèvres au moyen de deux bandes de carmin, de sorte que, quand il riait, la gueule avait l'air de courir jusqu'aux oreilles. Quant au moral, le fond était le même que celui du Pierrot que tout le monde connaît, insouciance et neutralité et partant accomplissement de toutes les fantaisies gourmandes et rapaces, et toutes choses » - et voilà -.

« Seulement là où Dubureau eut trempé le bout du doigt pour le lécher, il y plongeait les deux poings et les deux pieds. Et toutes choses s'exprimaient ainsi dans cette singulière pièce, avec emportement. C'était le vertige de l'hyperbole. » Voilà l'hyperbole qui est un tout autre texte attribué à Rabelais.

- « Pierrot passe devant une femme qui lave le carreaux de sa porte. Après lui avoir dévalisé les poches, il veut faire passer dans les siennes l'éponge, le balai, le baquet et l'eau elle-même. Quant à la manière dont il essayait de lui exprimer son amour, chacun peut se le figurer par les souvenirs qu'il a gardé de la contemplation des mœurs phallérogamiques des singes, dans la célèbre cage du Jardin des plantes. »

À ce propos, c'est à cette cage qu'il fait aussi allusion dans le passage que j'ai lu au premier divertissement. « Il faut ajouter que le rôle de la femme était rempli par un homme, très long et très maigre, dont la pudeur violée jetait des hauts cris. C'était vraiment une ivresse de rire, quelque chose de terrible et d'irrésistible. » Je lis la fin. « Pour je ne sais quel méfait, Pierrot devait être finalement guillotiné. Pourquoi la guillotine au lieu de la pendaison en pays anglais, je l'ignore, sans doute pour amener ce qui va suivre. L'instrument funèbre était donc là dressé sur des planches françaises, fort étonné de cette romantique nouveauté. Après avoir lutté et beuglé comme un bœuf - *ah ! Je n'avais pas repéré ça* - après avoir lutté et beuglé comme un bœuf qui flaire l'abattoir, Pierrot subissait enfin son destin. La tête se détachait du cou, une grosse tête blanche et rouge, et roulait avec bruit devant le trou du souffleur, montrant le disque sanglant du cou, la vertèbre scindée et tout les détails d'une viande de boucherie récemment taillée pour l'étalage. Mais voilà que subitement, le torse raccourci, mû par la monomanie irrésistible du vol, se dressait, escamotait victorieusement sa propre tête, comme un jambon ou une bouteille de vin et, bien plus avisé que le grand saint Denis, la fourrait dans sa poche. »

Ça, c'est vraiment le comble du, c'est le comique absolu baudelairien et c'est un avatar, en effet, de ce valet de comédie, qui est là chapardeur, trompeur, qui est là poussé à l'extrême et qui, au milieu du XIXeme siècle, prend ses couleurs atroces.

Deuxièmement, deuxième commentaire possible : le philosophe, bouffon du maître. Là, plutôt que de parler de Platon à Syracuse, j'avais prévu de parler de notre Diderot chez Catherine II, je laisse ça de côté, je ne fais qu'énumérer ce que j'aurais pu dire. Troisièmement, je voulais parler de l'élément dionysiaque, dont le valet est un surgeon, en amenant ici Nietzsche et l'origine de la tragédie et - allez vous en si vous êtes pressé mais il faut que quand même je vous lise un petit morceau qui allait tellement bien, parce que justement Nietzsche oppose le comique dionysiaque à la tragédie d'Euripide. Enfin y a un texte, justement, où les deux se retrouvent, c'est les *Grenouilles* d'Aristophane, bien sûr, que j'avais gardé pour la bonne bouche, où vous vous souvenez que Dionysos veut aller, Dionysos en personne, c'est-à-dire ressemblant à Mascarille, chez Aristophane, veut ramener Euripide des enfers.

Alors, il fait une entrée lui-même extraordinaire : « Xanthias : - dois-je dire maître, un de ces bobards classiques qui font toujours rires les spectateurs - *ça commence comme ça* - Dionysos : - oui par Zeus, dis ce que tu veux, sauf que je suis écrasé, de ça garde toi j'en ai déjà le cœur soulevé - *etc.*, - Quoi alors, dois-je dire le vrai mot pour rire. - Oui, par Zeus, garde toi seulement d'une chose » - *etc.* Et alors lui même, je passe avant d'arriver au moment où Dionysos se met en marche, en ayant copieusement, dans Aristophane,

pété, sué, etc., il s'avance vers son destin, il traverse vers les enfers, dans la barque de Charron, qui ne le traite pas tellement bien. Charron lui dit : « - eh ! là bas que fais-tu ? Dionysos : ce que je fais ? - Je m'assieds tout simplement sur la rame, là où tu m'as dit. Charron : -Tu ne t'assoiras pas ici gros pansu. - Ça y est, dit Dionysos. - Veux-tu bien sortir tes mains. - Ça y est, dit Dionysos. - Pas de bêtises, arqueboute-toi. »

Voilà comment on traitait les dieux à l'époque.

« - Tu entendras de fort beaux chants, *dit Charron*, une fois que tu auras mis la main à la rame. Dionysos : - de qui ? Charron : - de grenouilles-cygnes, quelque chose de merveilleux. Dionysos : - donne le signal. Les grenouilles, » les grenouilles arrivent ici. « - *Brek, kekeke, couacs couacs ! Brek, kekeke, couacs couacs !* filles des sources marécageuses, faisons entendre à l'unissons nos hymnes, mon chant harmonieux, *couac couac !*, que nous faisons retentir au marais en l'honneur de Dionysos de Nisa. Dionysos : - et moi je commence à avoir mal au croupion, oh ! couacs, couacs. Les grenouilles : *Couacs, couacs !* Mais vous, peut-être, n'en avez vous cure, des grenouilles, etc. Dionysos : Puissiez-vous crever avec votre couacs, car vous n'êtes que couacs et j'ai des ampoules, etc.

Je ne peux pas dire l'ensemble, et enfin il arrive, après avoir traversé le champ des grenouilles, il arrive aux enfers, il trouve Euripide, pour ramener Euripide, mais, Euripide se dispute avec Eschyle. Et alors c'est vraiment un passage du style des *Femmes savantes* de Molière. Euripide dit : « - Je suis prêt, sans reculer, à mordre et à me laisser mordre le premier, à son gré, sur les vers tragiques, sur les vers lyriques, mère de la tragédie, sur Pelée, sur Éole, sur Méléade et encore sur Télèphe. Dionysos : - Et toi que veux-tu faire, dit, Eschyle. - J'aurais voulu éviter une altercation, ici, car la partie n'est pas égale. Dionysos : -Pourquoi ? - Parce que ma poésie n'est pas morte avec moi - *il envoie ça, à Euripide* - tandis que la sienne est morte avec lui, de telle sorte qu'il aura de quoi parler. Néanmoins puisque tu en décides ainsi… » - bon, et alors finalement - c'est tellement irrésistible - donc finalement Dionysos décide, au lieu de ramener Euripide, de ramener Eschyle, je ne vous dit pas ce que dit Euripide qui est vexé comme un rat mort, il est mort déjà de toute façon, et à la fin tout ça c'est pour le bien de la Cité. Et donc, la dernière parole est celle du coryphée - d'abord - c'est la dernière parole de la pièce « - d'abord faites faire un bon voyage à ce poète, qui s'en va et monte vers la lumière, divinités infernales. Quant à notre Cité, inspirez lui de sages résolutions, source de grandeur et de prospérité. Nous ferons ainsi définitivement cesser nos grandes souffrances et ces atroces courses aux âmes, etc. »

Alors ça, c'était l'élément dionysiaque, Dionysos représentant lui-même une figure de valet de comédie, dans ce qu'on a de plus certain comme témoignage sur lui.

Alors je voulais quand même - je n'aurais pas le temps de le faire - sauver Euripide, puisqu'Euripide est surtout connu, en effet, par ses tragédies, mais il nous a laissé un des rares drames satiriques qui restent de l'antiquité, puisque vous savez qu'on exigeait là-bas des grands tragiques, qu'ils présentent au concours trois tragédies et puis il fallait qu'ils ajoutent un drame satirique, et le drame satirique c'était bidonnant.

C'est-à-dire qu'ils avaient à faire trois tragédies et ensuite, c'était Dionysos qui montait sur la scène et il nous reste le drame satirique extraordinaire, tellement amusant d'Euripide, c'est un des rares qui reste, le plus lisible, qui s'appelle *Le Cyclope*, qui raconte, en se bidonnant, l'histoire d'Ulysse et du Cyclope.

Et la définition qu'on donnait du drame satirique, c'est la tragédie qui plaisante. Et donc on voit là, réintroduit dans une histoire qui pourrait être tragique, justement la vérité de la comédie, et alors là ce n'est pas Dionysos en personne qui mène le bal, c'est Silène, lâche, aviné, et, en effet, c'est de là sans doute que procède aussi Arlequin. Les Silènes et les Satyres, démons, paillards, hybrides, mi-animaux, mi-humains et qui forment le chœur. Le chœur est fait de satyres qui sont décrits très bien dans l'édition de Folio. Voilà ce qui fait le chœur, là c'est un peu plus relevé que chez La Fontaine. « Le chœur est composé, *dit Marie Delcourt Turvel* (à vérifier), de satyres, génies agraires, qui ont la face camuse, les oreilles pointues et la salacité des boucs. Les acteurs qui les représentent portent une ceinture de peau de chèvre, une queue y est fixée, ainsi qu'un phallus en cuir rouge, auquel ils font, au cours de la pièce, d'amicales allusions. »

Alors donc, développement sur l'élément dionysiaque et enfin, au moins que je mentionne, l'émancipation du valet, quatrièmement. L'émancipation du valet dont la figure littéraire, qui a obsédé le XVIIIeme et la première partie du XIXeme siècle, Jean-Jacques Rousseau, la souveraineté du valet écrivain, et, pour cette raison, précisément, honnis du dernier Nietzsche, qui écrit ceci par exemple : « Rousseau le premier homme moderne, un idéaliste et une canaille - *en français dans le texte* - en une seule personne, et je hais Rousseau jusque dans la révolution. La farce - *en français* - sanglante, qu'a été le déroulement de cette révolution me touche peu, ce que je hais, c'est sa moralité rousseauiste. » Et au moment où Nietzsche construit un modèle de maître mégalomaniaque, de maître moderne mégalomaniaque, qui n'a vraiment pas d'autre substance que son énonciation, extraordinaire, mais qui est un, il faut bien dire une fantaisie kitch, *Zarathoustra* c'est le maître, qui n'a plus de valet, et, qui n'est plus supporté par une schizophrénie, pour tout dire, et qui crache sa haine contre le valet émancipé en la personne de Rousseau. Bien sûr, Julien Sorel, *Le Rouge et le Noir*, ça fait partie de la théorie des valets émancipés.

Je suis obligé de sacrifier Maître Puntila et son valet Matti de Brecht et ce que je voulais vous dire sur *Figaro*, la figure lumineuse du *Figaro* de Beaumarchais, qui est d'ailleurs… Il y a un jeu dialectique entre Chérubin le page, qui est un des premiers sens du mot valet, qui est écuyer, page.

Et, d'une certaine façon, *Figaro*, c'est l'héritier des fripons, c'est l'héritier des valets fripons, sauf que, comme dit Beaumarchais lui-même, il ne lui a donné aucun des vices du peuple, et, au contraire, essayons de… voilà comment Beaumarchais parle lui-même de *Figaro* : « l'homme le plus dégourdi de sa nation. Le véritable figaro, qui, tout en défendant Suzanne, sa propriété, se moque des projets de son maître et s'indigne très plaisamment qu'il ose jouter de ruse avec lui, maître passé dans ce genre d'escrime. »

J'aurai bien lu un passage du grand monologue de l'acte V du mariage de Figaro, quand il se jure que son maître n'aura pas sa femme, et là, on sort du valet de comédie classique, on arrive, c'est la révolte, c'est déjà la Révolution française en effet, c'est déjà la révolte du valet, et c'est lui le noble de la pièce : « - Non, monsieur le Comte, vous ne l'aurez pas. Vous ne l'aurez pas. Parce que vous êtes un grand seigneur vous vous croyez un grand génie. Noblesse, fortune, un rang, des places, tout cela rend si fier. Qu'avez-vous fait pourtant de bien ? Vous vous êtes donné la peine de naître et rien de plus, du reste homme assez ordinaire. Tandis que moi, morbleu, perdu dans la foule obscure, il m'a fallu déployer plus de science et de calcul, pour subsister seulement, qu'on en a mis depuis cent ans à gouverner toutes les Espagne, et vous voulez jouter. »

Voilà le valet de comédie qui rejette précisément la cape dans laquelle on l'enveloppait et qui commence à mettre le monde sens dessus dessous, et ça sera la révolution, et il faut dire là que ce qu'il dit presque à la fin de son monologue, va dans ce sens : « oh ! bizarre suite d'événement », oui, « on se débat : C'est vous, c'est lui, c'est moi, c'est toi, non ce n'est pas nous, eh ! mais qui donc ? Oh ! bizarre suite d'événements, comment cela m'est-il arrivé ? Pourquoi ces choses et non pas d'autres ? Qui les a fixées sur ma tête ?, etc. » et donc, là, on retrouve, c'est précisément l'ordre de la nécessité qui dans cette folle journée a disparu.

Il faut que je laisse ce par quoi je voulais terminer, sauf, peut-être, l'extrême fin. Simplement ce passage, alors puisque j'ai dit du mal de lui, ce très beau passage de Nietzsche, parce que je voulais terminer sur une interprétation, peut-être risquée, mais d'une considération qui est de la fin de la préface du *Mariage de Figaro*, mais je laisse, mais enfin, où il est question de ce que c'est que donner et l'importance du don, et, ce qui me semblait l'illustrer au mieux, c'est justement ce passage de Nietzsche, qui décrit, sans le nommer dans ce passage un peu plus bas, mais qui décrit une figure étonnante de Dionysos, de Dionysos dont vous avez vu la figure grimaçante chez Aristophane.

« Le génie du cœur, tel que le possède ce grand mystérieux, ce dieux tentateur, ce charmeur de rats des consciences, dont la voix sait envahir jusqu'au souterrain des âmes, qui ne dit pas un mot, ne lance pas un regard où la séduction ne se tapisse et qui a l'art de savoir paraître non tel qu'il est, mais tel qu'il faut être, pour lier d'avantage à ses pas ceux qui le suivent, et les obliger à se presser plus étroitement à ses côtés, pour l'escorter d'une façon toujours plus fervente et parfaite.

Le génie du cœur qui force à se taire, à obéir, tous les bruyants, les vaniteux, qui polit les âmes grossières, et leur donne nouveau désir, l'envie d'être lisse comme un miroir pour refléter le ciel profond.

Le génie du cœur, qui enseigne aux mains maladroites et impatientes le tact et la modération, qui devine les trésors cachés, la goutte de bonté et de délicatesse sous la glace épaisse et trouble. Le génie du cœur, baguette magique, qui révèle le moindre grain d'or enfoui dans la boue et le sable. Le génie du chœur, que personne ne saurait toucher sans s'enrichir, non qu'on le quitte écrasé, comme par des biens venant d'un autre, mais plus riche dans sa propre substance, plus neuf à soi qu'auparavant, débloqué, pénétré, surpris comme par un vent de dégèle, plus incertain peut-être, plus délicat, plus fragile, plus brisé, mais plein d'espérance encore sans nom, plein de nouveau vouloir et de nouveau courant, plein de nouveau contre vouloir, et de nouveau contre courant.

Voilà, à la semaine prochaine.

Fin du cours 20 de Jacques-Alain Miller du 10 juin 1998

Le partenaire-symptôme

Jacques-Alain Miller

Vingt et unième séance du *Cours*
(mercredi 17 juin 1998)

21

LE TROISIÈME DIVERTISSEMENT DE JUIN

Je vais vous lire un texte, non pas celui de Voltaire, que vous avez entre les mains, un petit texte de moi, que j'ai écrit au milieu du mois d'août de l'année dernière. Un petit texte qu'on attendait, en Argentine, à Buenos Aires, pour boucler le numéro d'une revue, s'appelant *Mas uno, Plus-un*, une revue des cartels de l'École de l'Orientation lacanienne, une revue dirigée par un collègue, analyste, Mauricio Tarrab, qui co-dirige par ailleurs un groupe de recherche sur la toxicomanie et l'alcoolisme.

J'avais évoqué ce titre de Voltaire, une année auparavant, dans une table ronde à Buenos Aires, et personne ne connaissait. Je m'étais donc promis de faire connaître ce texte. Donc, in extremis, un dimanche matin du mois d'août, j'ai écrit *Des petites digressions sur* La petite digression *de Voltaire*, au fil de la plume, comme cela m'est venu, et il est paru seulement en espagnol, dans aucune autre langue, et pas en français. C'est pourquoi j'ai pensé commencer par me relire, parce que, de toute façon, ce petit texte déjà écrit faisait obstacle entre moi et le texte de Voltaire. Donc, de toute façon, il fallait que je repasse par là. Je me relis, et, me relisant, je vois bien que je suis déjà un autre. Donc, je me commenterai un petit peu en même temps.

Je suis même tellement un autre, que l'an prochain, je commencerai une nouvelle série de *L'orientation lacanienne*. Vous l'ignorez sans doute, mais il y a eu, pour moi, en tout cas, une première série entre 1974 et 1979-80, une seconde, de 1981 – et je décide donc, à aujourd'hui –, et je commencerai la troisième série de *L'orientation lacanienne* l'année prochaine, en expliquant peut-être à quoi répondent, pour moi au moins, ces trois scansions.

Je vais donc vous lire les considérations au fil de la plume d'un certain Jacques Alain Miller, du mois d'août 1997. C'est daté, comme on dit. C'est fait par des petits paragraphes numérotés, et je vais donc les interpréter devant vous.

Un. D'écrit en français il n'est rien que je préfère à cette petite histoire – celle que vous avez entre les mains. Là, je fais une confidence. Il y a bien entendu des écrits que j'aime autant, mais pas plus. *D'écrit en français, il est rien que je préfère à cette petite histoire. La sagesse serait de n'en rien dire. N'est-ce pas limpide à couper le souffle ? C'est la Méduse du* Witz, *on s'en libère par le rire.* Je ne vais pas commenter ce premier point, parce que c'est précisément de là que je suis reparti pour faire un nouveau tour, une fois que je vous aurais fait cette lecture. Je suis reparti de mon premier point, et j'ai moi-même trouvé un peu mystérieux ce que j'avais écrit au mois d'août, à savoir *c'est la Méduse du* Witz. En relisant cela hier, je me suis dit *c'est vraiment bien trouvé – Mais qu'est-ce qu'il a voulu dire ?* Et donc, cela m'a lancé dans de nouvelles considérations, que je vous amènerai une fois que j'aurai fini cette lecture.

Deux. Combien y a-t-il de points comme cela en tout ? – 22. Certains sont un peu plus longs. *Freud va*

chercher ses mots d'esprit dans des ana. Des ana, ce sont des recueils – il y en avait beaucoup comme cela au dix-neuvième siècle –, des recueils de mots d'esprit par exemple, ou de phrases célèbres. Dans cette première phrase, je me moque un petit peu de Freud, je me moque d'une société sans doute plus lourdaude que celle de Voltaire. Il faut bien parfois pimenter nos discours d'éloges de quelques traces de transfert négatif. Donc, Freud va chercher ses mots d'esprit dans des ana. *Il raisonne sur des bons mots, qui se font remarquer. Ce qui suppose que le reste du temps la conversation ne pétille pas vraiment*. Chez Voltaire... Voilà, je suis dans le topos d'opposer l'esprit germain et l'esprit latin. *Chez Voltaire, tout est* Witz*, on est dans l'élément même de l'esprit. C'est la forme a priori de sa perception du monde*. Cela veut dire qu'il se moque de tout, et, si j'arrive à aller assez loin dans mon développement suivant, il se moque aussi bien de sa propre mort. Il fait rire de tout, comme on dit qu'*on fait argent de tout*. Là, évidemment je m'amuse à exprimer cette pensée, que l'esprit est partout et pétille, dans un français emprunté au plus lourd de la critique de *La Raison pure* de Kant. Et donc, je dis – *C'est la forme a priori de sa perception du monde*. Et, en effet, comme il peut vous être sensible, je circule entre les auteurs allemands, parmi lesquels Kant et Hegel, et puis nos écrivains français.

Trois. En quatre petits paragraphes – il n'y en a pas plus dans le texte que vous avez –, *il y a tout, comme dans le café de Lagoupille : une politique, une métaphysique à l'envers, une logique, une éthique, et une esthétique aussi, exhibée par le style*. En me relisant, je me suis dit *ils ne vont pas savoir ce qu'est le café de Lagoupille*. Qui connaît le café de Lagoupille ? ... Je ne l'ai même pas expliqué aux Argentins. Le café de Lagoupille mériterait d'être aussi célèbre que le colosse de Rhodes – dont vous avez entendu parler.

Le café de Lagoupille est un monument de l'esprit humain, en tout cas figure, est une pièce maîtresse d'un monument de l'esprit humain. Là, je n'ai même pas apporté de photocopies, etc., pour vous orienter. Je ne peux l'évoquer que très brièvement. Il y faudrait une année. Le café de Lagoupille est un objet. Est-ce un objet ? C'est un événement, c'est le cœur de ce chef-d'œuvre de l'esprit humain qui s'intitule *Un client sérieux*, pièce de Georges Courteline – pièce à laquelle je crois avoir fait allusion jadis, et qui est une de mes références princeps. Pour vous la résumer... Enfin, est-ce que cela se résume ? Vous prenez la *Phénoménologie de l'esprit*, cela se résume, parce que cela progresse pas à pas à travers un certain nombre de figures, et même, on a pu démontrer que cela se répétait indéfiniment à partir du même principe, tandis que *Un client sérieux* ne vous donne que le principe dans toute sa pureté.

Cela se passe dans la salle d'un tribunal. Lagoupille est l'accusé. Si je me souviens bien, il a mis un marron – c'est comme ça qu'on s'exprime – au tenancier d'un café, enfin d'un bar. Il est défendu, pour ce délit, par l'avocat Barbemolle – c'est un seul acte –, qui déploie tous les prestiges de son éloquence pour démontrer que Lagoupille n'est pas si coupable qu'on pourrait le penser. Seulement, au milieu de la séance du tribunal, si je puis dire, on a déjà vu que le substitut du procureur lit fiévreusement le journal officiel, la bible du gouvernement, et au moment où il doit, lui, porter l'accusation, assis au tribunal, il dit – *J'en étais sûr, je suis révoqué*. Tout le monde se tourne vers lui, regrette, etc. – *Voulez-vous maintenant parler ? – Je serais bien fou de servir un gouvernement qui me traite ainsi.* Il ôte

sa robe de procureur et quitte la salle. Ah, voilà qu'il faut reporter, donc, le jugement. *Voyons voir, qui est nommé procureur ? Monsieur Barbemolle.* Barbemolle, avocat, est nommé procureur. Va-t-on laisser le jugement reporté ? Barbemolle dit – *Mais je suis prêt à servir.* Et voilà Barbemolle qui, avocat dans la première partie, monte au siège du procureur, et, à partir des mêmes faits, à savoir ce que fait Lagoupille avec son café, démontre le contraire, et, on a, en réduction, la scène majeure de la rhétorique, et le principe fondamental du signifiant, à savoir qu'il y a toujours deux côtés à une chose. C'est un principe qui a une formulation latine qui ne me revient pas à l'instant, mais que j'ai mentionnée il y a deux ans.

Donc, *Un client sérieux*, c'est d'abord Barbemolle avocat, et Barbemolle procureur, à partir des mêmes faits. Et quels sont les faits ? C'est vraiment *qu'est-ce que boit Lagoupille ?* D'un côté, il commande seulement un café, et puis, un peu d'eau, et puis, une petite goutte d'alcool. Donc, il dépense à peine dans le café. Mais, de l'autre côté, on peut démontrer que ce même café produit sept boissons différentes, qu'on a un peu oubliées, le Mazagran, le Gloria, etc. Donc, vu d'un côté, Lagoupille boit un café avec un peu d'eau, et puis, de l'autre côté, au contraire il y a – là je n'ai pas le texte – sept boissons différentes qui sont absorbées par Lagoupille. Donc, est-il sobre ? Prend-il seulement une boisson ou est-ce qu'il en prend six ou sept ? Tout dépend de comment on le considère. Et donc, le café de Lagoupille, c'est un objet à transformation, c'est celui comme référence qu'on peut aussi bien compter pour un ou qu'on peut compter pour sept, selon ce qu'on veut en faire.

Donc, là j'évoque, parce que ça me vient, le café de Lagoupille, ce café si simple où, comme dans le texte de Voltaire, il y a tout, comme j'ai dit, non pas le café, le Gloria, le Mazagran – il y en a encore quatre autres –, mais une politique, une métaphysique à l'envers, une logique, une éthique et une esthétique.

C'est vrai que Courteline n'est pas en livre de poche, et que c'est une grande injustice. En tout cas, avec la *Phénoménologie de l'esprit*, cela a été pour moi une formation, Courteline.

Quatre. Là c'est encore confidentiel. *A relire ces temps-ci ces monologues que l'on appelle mon Cours, je vois bien que, curieusement, ma langue, ma version de la langue porte* – je ne me pousse pas du col, là – *l'empreinte de Molière et celle de Voltaire*. *Je n'ai jamais su faire obscur, dis-je, sinon en y travaillant beaucoup, à l'École Normale, quand j'étais étudiant. Dire vite m'a toujours paru une vertu, mais la rapidité n'est pas tout, il faut, pour que je sois content, que les rapports entre les termes se voient. Je conçois ma parole comme une escrime. Je porte des bottes, je fais des moulinets, je me fends. Qui est en face de moi ? Personne de qui je parle. C'est l'éternel Patapouf, l'ennemi de Voltaire*. Le Patapouf, cela vient de la fin du cours de l'année dernière, où il m'était venu d'évoquer le Patapouf. Et d'ailleurs, ça continue. Quand je fais un peu d'escrime, ce n'est pas avec le gars qui est en face de moi, qui est toujours bien gentil, je vise le Patapouf.

Cinq. J'ai peine à croire Mauricio – Mauricio Tarrab – *quand il me dit que* La petite digression *n'existe pas en espagnol.* Ils prétendent avoir compulsé toutes les bibliothèques d'Argentine – et la bibliothèque de Buenos Aires est tout de même célèbre pour avoir eu comme directeur Borges –, et que ça n'avait, me dit-il, jamais été traduit. *Si c'était le cas, je serais fier de l'avoir mis en circulation en Argentine, où cela pourrait faire quelque bien...* trois petits points de suspension. C'est une

allusion, pas tout à fait délicate, au fait que, en matière de dictature, nos collègues et nos amis argentins ont eu de quoi faire. Mais, je reviens, après ça, sur la France. *Il est vrai, que sitôt « la dictature », entre guillemets, superbement dénoncée* – dans le texte de Voltaire –*, que nous n'avions jamais subie jusqu'alors* – là, je m'identifie à l'histoire du peuple français, pour remarquer la formidable anticipation de Voltaire, parce que la France n'avait jamais connu, encore quand Voltaire parle, quelque chose qui pouvait vraiment s'appeler la dictature –, *sitôt donc, la dictature superbement dénoncée, que nous n'avions jamais subie jusqu'alors, nous avons eu Robespierre et Napoléon.*

Lacan n'hésite pas à rappeler aux Allemands – ça, c'est dans son texte l'*Introduction à l'édition allemande des* Écrits –, Lacan n'hésite pas à rappeler aux Allemands, en une sorte de *captatio malevolentiae*... Vous connaissez sans doute la *captatio benevolentiae.* Quand on commence un discours, il est recommandé de dire quelques paroles agréables à ceux qui vous écoutent, de les féliciter de quelque chose, du mérite qu'ils ont d'être ici, de l'honneur qu'on ressent à leur parler, afin de les mettre dans des bonnes dispositions. C'est un topos rhétorique qui s'appelle *la captatio benevolentiae, la captation de la bienveillance*. Lacan, me semble-t-il, pratique plutôt la captation de la malveillance, et, quand il s'adresse aux Allemands, il met le doigt sur la plaie, et puis, il appuie un peu. Donc, Lacan n'hésite pas à rappeler aux Allemands, *captatio malevolentiae*, où l'amour de la critique les a conduit vers 1933. C'est-à-dire que, en disant cela, il fait un rapport direct entre la philosophie des Lumières, celle de Kant, et ce qu'il en est advenu quelque temps plus tard.

N'entrons pas dans le détail, mais le texte de Voltaire sur la dictature jusqu'alors inconnue en France, indique quelque chose de cet ordre, sauf que l'on a pas attendu si longtemps. Le texte de Voltaire est de 1766, et, avant que le siècle se soit terminé, trente-quatre ans après – encore 34 ans –, lorsque le siècle s'est terminé, la France faisait, pour la première fois, l'épreuve de ce que c'était qu'une dictature. *Lacan se plaçait sous l'égide des Lumières* – c'est ce qu'il a distingué dans le texte qu'il a placé au dos de ses *Écrits* –, *mais en politique il résonnait souvent comme un romantique, avec ça le plus libéral du monde*.

Six. Il y avait à l'École freudienne – c'était l'École de Lacan, avant qu'il ne la dissolve, celle qu'il a fondée en 1964 – *quelque chose des Quinze-Vingts, quelque chose de ce qu'il y est là décrit. Saura-t-on traduire cela à Buenos Aires ?* Je crois qu'ils ne se sont pas fatigués, ils ont mis *Quinze-Vingts*. *C'est le nom de l'hospice fondé à Paris par Saint Louis au bénéfice des aveugles. Cela tenait sans doute aux élèves de l'École. Le directeur étant lui assez voltairien pour avoir dit* se passer du Nom-du-Père, à condition de s'en servir. Cette phrase est une phrase voltairienne. C'est le concept de ce que Voltaire dit du mot Dieu – Ne pas y croire mais s'en servir. C'est pour ça que j'ai dit que Lacan, dans cette phrase, est voltairien. *Mais enfin, ce n'était pas un succès, ce succès...* trois petits points. Et c'est bien parce que ce succès n'était pas un succès que Lacan s'est avancé gaiement, si je puis dire, ou tragiquement, vers la dissolution de son École, démontrant qu'il faut toujours savoir sacrifier le soi-disant acquis, éclatant, stupéfiant – comme a été l'École freudienne, qui a grandi jusqu'à 600 membres en France, et qui faisait du bruit comme mille –, sacrifier le succès pour l'avenir.

Point sept. Les psychanalystes sont condamnés à parler de ce qu'ils ne voient pas. Donc, j'ai dit, au fond, *ce*

sont tous des aveugles. Ce sont tous des aveugles, puisque ce dont ils s'occupent est quelque chose qui ne se voit pas. C'est pourquoi ils y mettent une telle conviction, quand ils parlent. *Qu'ils aient la foi du charbonnier, ou qu'ils soient rongés par un doute dont ils se cachent. Les plus malins, les analystes, depuis longtemps, ne croient plus à l'inconscient. A force de s'en servir on s'en passe. Les plus malins, en psychanalyse, se sont les plus débiles, et ils deviennent nécessairement*, dit Lacan, *des canailles – mot de la langue classique*. A vrai dire, c'est plus compliqué que ne le dit Jacques-Alain Miller du mois d'août 97, qui a dû faire ça un peu vite. Parce que, d'un côté, Lacan dit une fois que les débiles, par la psychanalyse, deviennent canailles, mais il dit aussi que les canailles deviennent débiles. Donc, il faut comprendre comment ça s'articule... C'est comme le café de Lagoupille. Est-ce que ça va dans un sens ou est-ce que ça va dans l'autre ? Ça, c'est matière à développement ultérieur. *La chasse aux canailles obsède Stendhal, voltairien sous la Restauration. Voir le conte du charmant évêque d'Agde, répétant le signe de la croix devant le miroir*.

Vous connaissez l'histoire. Julien Sorel est là à aider pour la réception de l'évêque d'Agde. Il entre dans la palais où est le jeune évêque d'Agde, qui le séduit, qui est un peu son moi idéal le temps où il essaye de faire carrière dans la prêtrise, et il voit le charmant évêque d'Agde, qui va ensuite s'adresser aux foules de la Restauration, être là devant le miroir et répéter son geste de croix, pour le faire avec le maximum d'élégance et d'onctuosité... Ce n'est pas une scène primitive, mais c'est la scène primitive tout de même du voltairianisme. Le sacré apparaît saisi dans son semblant. Ce n'est pas – *Il n'y a pas de héros pour son valet de chambre*. C'est – *Il n'y a pas de sacré, quand même pour celui qui a son œil dans le trou de la serrure*. Là, le sacré apparaît réduit justement à une momerie... C'est très saisissant, parce que c'est l'essence de l'esprit voltairien, simplement cela ne se produit pas en 1766, cela se produit en 1830. C'est ça l'extraordinaire opération de Stendhal, c'est que Stendhal est complètement rétro. En plein dix-neuvième siècle, il adhère absolument aux idéaux du milieu du dix-huitième siècle, et, en étant complètement rétro au milieu du dix-neuvième, il produit des effets absolument saisissants, et qui d'ailleurs l'ont fait méconnaître des contemporains, et qui expliquent, en effet, que lui-même ait prévu sa reconnaissance ultérieure. D'ailleurs, par Paul Bourget, ce n'est pas un succès... Enfin, pas Paul Bourget tout seul.

Au lieu de parler de ce que vous ne voyez pas, parlez de ce que vous entendez, dit Lacan, en substance. La linguistique de Lacan, ou sa linguisterie, ça consiste à, au lieu d'avoir les visions d'un monde complexe auquel on ne sait pas comment on aurait accès, occupez-vous de ce qui est matériellement sensible pour vous, à savoir ce qui vous rentre par l'oreille, et concentrez-vous sur la structure du langage et la structure de la communication, etc. Donc, c'est une leçon, si l'on veut, voltairienne.

Huit. Il y a les cinq sens, certes, et puis il y a le fantasme, le réel du jouir et le réel du symbolique. Je construis ça comme ça. *Voltaire respecte la jouissance, il respecte les mathématiques* – donc le réel du symbolique et le réel du jouir –*, mais le fantasme de l'Autre le fait rire. Il dit* – Regardez donc l'imbécile. En quelque sorte, cet énoncé qui est sous-jacent à tout Voltaire, c'est – *Regardez les imbéciles. Mais c'est lui, Voltaire, qui n'entend rien aux pouvoirs de la parole, que pourtant met en scène* La petite

digression. Aux cinq sens près, tout est fantasme, *dit Lacan, c'est une citation* verbatim. *Aux cinq sens près, tout est fantasme, dit Lacan. Ce pourrait être du Voltaire.*

Point neuf. C'est le plus borgésien des contes de Voltaire. Il faudrait peu de choses pour que Petite digression *devienne* Tlön Uqbar Orbis Tertius – c'est une des nouvelles les plus célèbres de Borges dans *Fictions* –, *ou devienne* Le Congrès, a*utre nouvelle de Borges*. C'est à deux doigts du fantastique, cette histoire de l'Hospice des aveugles. *Il faudrait...* Ça, c'est à étudier, qu'est-ce qu'il faudrait de plus pour pousser Voltaire dans la direction du conte fantastique ? Parce que là nous sommes sur les bords du conte fantastique, qui ne va vraiment connaître sa véritable efflorescence qu'à partir du dix-neuvième siècle. Là, je me contente de dire – *Il faudrait seulement rire un peu moins*. *Non pas pleurer, c'est bon pour les chantres du sentiment tragique de la vie, de Pascal à Unamuno.* Là, je repousse dédaigneusement des auteurs que, par ailleurs, j'aime beaucoup, mais, qui, à côté de Voltaire, apparaissent comme les grands pleureurs sur la condition humaine. *Il faudrait non pas pleurer mais avoir de la compassion, de la compassion pour soi-même, veux-je dire, de la lucidité.* Et là, je passe à l'attaque, je fais une petite pointe sur Voltaire. *Les Lumières, c'étaient les Quinze-Vingts*. Finalement, la République des Lettres au dix-huitième siècle, avec ses agents, avec son organisation, avec ses connexions, c'était une sorte de secte, et cela s'est appuyé sur les sectes, sur les Francs-maçons.... Donc, je dis – *Finalement, les Lumières c'étaient les Quinze-Vingts, et Voltaire leur dictateur*. On l'a dit. On a traité Voltaire de dictateur, de dictateur d'opinions. Et donc, qu'est-ce que vise ici *La petite digression* ? Il y a peut-être un retour à l'envoyeur qui se dessine. Petite digression *ne parle que de la dictature d'opinion. Et si Voltaire pensait à lui-même.*

Point dix. Borges, aveugle, parlait des couleurs sans hésitation. Je l'ai entendu. Là, c'est le souvenir de deux heures passées avec Borges, en compagnie d'Éric Laurent ici présent, au fond, que l'on pourrait décrire. Parler des couleurs sans hésitation. *De quoi devrait parler un aveugle ? Il est comme tout le monde, passionné par l'objet perdu. Pourquoi parlerait-on de ce qui est sous le regard, sous la main ? Bien sûr, on ne parle que de ce qui est hors de portée*. Et là, j'appuie la pointe contre les empiristes. Je classe Voltaire parmi eux, parmi les élèves de Locke, dont la philosophie domine tout de même le dix-huitième siècle, et qui a été mon Mémoire de philosophie, que j'ai consacré à John Locke, par amour pour le dix-huitième siècle. *Ces empiristes veulent toujours vous rabattre le caquet. Et cela, depuis Locke, la philosophie empiriste, jusqu'à nos jours, jusqu'à ces auteurs que nous étions à commenter les plus récents* – Éric Laurent et moi dans *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique* –, les empiristes, ceux qui pensent dans la tradition empiristes, leur opération propre c'est de rabattre le caquet avec *d'où est-ce que vous le savez ça ? vous l'avez senti ?, vous l'avez goûté ? vous l'avez touché ? vous l'avez vu ? non ? alors, taisez-vous.* Et ils se désespèrent, d'ailleurs, depuis que cette tradition est née, que les gens s'obstinent à parler de choses qu'il ont pas senties et qu'ils ont pas vues. Ces empiristes veulent toujours vous rabattre le caquet.

Voltaire était anglomane, c'est ce qui l'a perdu, comme Wittgenstein. Ce dont on ne peut parler il faut le taire, *cette sagesse, qui est celle de* La petite digression – tout le premier Wittgenstein est dans *La petite digression –, est un peu courte*. *Chez*

Carnap... Je n'essayerai pas de vous passionner pour Rudolf Carnap, qui a été le maître du Cercle de Vienne, quand il a dû déménager – à cause de ce que la critique avait fait aux Allemands, après quelques mutations vers 1933 –, il a emporté tout ça aux États-Unis. C'est de là que procède la philosophie logique américaine, puisque Quine a été l'élève de Carnap, enfin il a fait le voyage aussi à Vienne, et puis, à un moment, il s'est tout de même émancipé de la tutelle de Carnap – c'est un grand moment de l'histoire de la pensée dont jusqu'à présent je n'ai pas eu l'occasion de vous parler... Voilà, je ne peux pas vous passionner pour Carnap. Mais pour moi, j'ai adoré ça... Il faut voir comment Carnap, vers 1927, prend un texte de Heidegger comme ça, il dit – *Je vais en prendre un morceau*. Alors, il taille dans le texte de Heidegger, dans *Sein und Zeit,* il met au tableau, après il a ses petits opérateurs logiques, le pour-tout-x, et compagnie. Il applique ça sur le texte de Heidegger, et il dit – *Cela ne veut rien dire.* C'est-à-dire, pap, pap, pap... tchouc ! Le résultat est là, ça ne veut rien dire. C'est à la fois d'une naïveté, mais c'est d'une grandeur ! Donc, je dis – *Chez Carnap, c'est franchement l'empirisme, chez Carnap, c'est franchement la dictature du pion*. Enfin, là je fais le héros contre... Personne ne va se lever pour défendre Carnap. Mais, enfin, ça prend peut-être quelque part.

Au moins Kant, pour être dans le fil de Voltaire, ajoute – Ce dont on ne peut parler il faut le taire, mais on ne peut s'empêcher d'en parler. La conclusion, si vous voulez, si l'on vous demande de résumer en une phrase *La critique de la raison pure*... Il y avait un exercice, d'ailleurs, très beau, je n'ai pas pu y faire allusion... Il y a un gars qui s'est amusé à résumer toutes les fables de La Fontaine en une seule phrase. Mais cela a l'air plus compliqué avec la *Critique de la raison pure* ? Pas du tout. La *Critique de la raison pure*, ça dit – *Ce dont on ne peut parler il faut le taire, mais on ne peut s'empêcher d'en parler*. Et il faut bien dire que si l'on obéissait à l'injonction *Parlez de ce que vous connaissez !*, l'injonction sempiternelle du pion, eh bien, on n'irait pas loin... et le pion lui-même.

Point onze. Pourquoi Maximilien est-il à l'horizon de La petite digression *?* J'appelle familièrement Maximilien, Robespierre, que j'ai beaucoup fréquenté. De mes études, rapides, de la Révolution française au moment où l'on étudie ça en classe – c'était à mon époque à la classe de troisième –, après avoir longuement examiné les différentes positions de Mirabeau, Danton, Robespierre et les autres, j'avais conclu que c'était Robespierre qui avait raison, même si ça ne paraissait pas partagé par beaucoup de monde. Donc, en effet – j'avais déjà dit ça il y a très longtemps, cela m'a fait une très mauvaise réputation –, je dis *Maximilien*, parce que je le connais bien. *Pourquoi Maximilien est-il à l'horizon ? Parce qu'à toucher aux semblants* – c'est ce que fait Voltaire, c'est ce qu'ils se sont amusés à faire, comme ça, les rigolos, à partir d'une certaine date du début... A partir de la Régence, ils ont commencé à démantibuler les semblants sociaux, toute cette petite secte de non-dupes... *A toucher aux semblants, à mettre au jour le fondement de semblant du lien social, à passer la croyance à la toise des cinq sens, sous prétexte de rendre la société raisonnable* – parce que c'est ça qu'il y a à l'horizon, n'est-ce pas –, *on délégitime les signifiants-maîtres, de la tradition, et la rétribution ne saurait tarder.* C'est-à-dire qu'il y a une connexion évidemment directe entre l'ironie de Voltaire, sa façon de saper les semblants sociaux, et la Révolution française, même si, dit-on, on a fichu par la fenêtre le buste de Voltaire dans je ne sais plus quel épisode célèbre. Il y

a une connexion directe entre *toucher aux semblants*, on commence par bien rire, et, à la fin, c'est la révolution. Et c'est pourquoi je me permets de dire – *Joseph de Maistre plus vrai que Voltaire*.

Joseph de Maistre, il faudrait une année pour que je vous parle de Joseph de Maistre. C'est l'halluciné de la providence, Joseph de Maistre. C'est la pensée, le style réactionnaire le plus beau qu'il n'y ait jamais eu en France. Et, je l'avais remarqué, à une époque, dans mon manuel de littérature, il avait dix lignes, ou cinq, six lignes, je ne sais pas, il était donné comme à la fois fulgurant, mais il était repoussé quand même dans les marges à côté de Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau. Rien que ces quelques lignes, et puis le savoir que Baudelaire accordait beaucoup d'importance à Joseph de Maistre m'avait donné le désir de lire Joseph de Maistre, et il avait fallu – c'est ce que j'ai fait, je crois, après mon premier bac, c'est à cette période –, je suis allé chercher, c'était dans une cour, où il y avait encore de la paille, sur la place Saint-Sulpice, dans une maison qui faisait vraiment intégriste, et là, avec un large sourire, parce qu'il était content de voir un jeune qui s'intéressait à Joseph de Maistre, le monsieur m'a apporté les *Conversations de Saint-Petersbourg*... Je le vois encore...

Joseph de Maistre plus vrai que Voltaire... C'est ce que dit Baudelaire tout le temps. Baudelaire se place sous l'égide de Joseph de Maistre. *Sans doute fut-il voltairien comme tout le monde, Joseph de Maistre, avant 1789*. Je passe en vitesse... *Seulement voilà, la Restauration ne marche pas*. Évidemment, c'est un peu désespérant, c'est que rien ne marche. Vous comprenez. On touche aux semblants, ça fait la révolution, qui est tout de même un grand patatras, puisque, après s'en être payé une bonne tranche, si j'ose dire – une bonne tranche du cou des autres, et, à l'occasion, ça vous revient dessus –, on a la dictature bottée, qui vous envoie au massacre au nom des quarante siècles qui vous contemplent, et donc, on dit – *C'est pas bien, remettons en selle les signifiants qui sont tombés avant*. Et donc, on va ramasser là le Humpty-Dumpty qui s'est cassé la figure, et puis, on essaye de badigeonner avec de la colle, et on remet ça comme ça, et ça donne Louis XVIII. Qui est là comme çaâ !... Et d'ailleurs, j'ai bien connu, dans mon enfance, l'acteur qui jouait Louis XVIII dans *Si Versailles m'était conté* de Sacha Guitry. Si vous avez l'occasion de voir *Si Versailles m'était conté* de Sacha Guitry, regardez bien le monsieur qui joue Louis XVIII, eh bien, c'est un personnage de mon enfance. Sacha Guitry – c'est formidable ! –, à un moment, on le voit, il revient pendant que Napoléon va à l'île d'Elbe, donc on le voit assis comme ça, et puis, il ouvre une petite boîte à musique, qui fait une petite musique – *Ti-i-i-i-i..*. Et puis, après, Napoléon revient, et alors on le voit qui s'en va comme ça. Et après les Cent jours, il se rassoie, et il rouvre sa petite boîte à musique.

C'est ça la Restauration. Évidemment, ils n'ont pas réussi, ils ont essayé pendant quinze ans, les plus drôles de l'Histoire de France, entre 1815 et 1830, ils ont essayé de rafistoler les semblants de la tradition qui s'étaient cassé la figure. Et personne n'y croit. Vous avez Stendhal qui s'en moque, vous avez Chateaubriand qui voudrait y croire, mais qui dit – *Vraiment ils ne sont pas à la hauteur*. Et donc, il est déjà dans le sacrifice, se sacrifier à un semblant de dérision. Ah ben, je le dis d'ailleurs. Je le dis comme le Jacques-Alain Miller du mois d'août 97 – *Chateaubriand sait déjà que c'en est fini pour toujours, que l'idéologie scientifique a eu raison de la tradition*. Là, c'est vraiment banal. *La*

Révolution, en effet, c'est le discours de la science en marche, son effet catastrophique sur les Français.

C'est vrai que les Français... la fille aînée de l'Église, quand on a commencé à lui inoculer le discours scientifique, ça leur a fait un tel vertige qu'ils ont tout foutu par terre. Descartes leur avait bien dit – *Raisonnez en mathématiques, en physique, etc., mais, en matière politique, surtout ne raisonnez pas, laissez les choses en place*. Et là, ils ont appliqué le raisonnement au système politique, et, évidemment, ils ont vu que ça ne tenait pas debout. Et ils ont tellement dit que ça ne tenait pas debout, pendant un siècle, que ça a fini pas s'écrouler, en quelque sorte de soi-même. C'est ce qu' explique Hegel. A un moment, ça c'est tellement insinué dans tous les rouages, que patatras, un beau matin, c'est tombé, et comme il dit – *Pas rouge de sang*. L'Ancien régime était à bout, bien avant qu'on baigne la France de sang.

Donc, la Révolution, c'est le discours de la science, son effet catastrophique sur les Français. *Voltaire et son saint Jean-Baptiste n'avaient-ils pas fait de Newton son nouvel Évangile ?* Ça, c'est au début de la carrière de Voltaire, dans les années 20 du dix-huitième, il revient tout glorieux d'Angleterre avec ses *Lettres philosophiques* ou *Lettres anglaises*, et là, on apprend que c'est avec Newton que tout va aller mieux. *A petite digression,* dis-je, *grande révolution.*

Point douze. Je lisais à Venise – quand j'ai écrit ça, je revenais de dix jours à Venise *–, en italien, les réflexions d'un Hongrois.* A Venise, se croisent, effectivement, les influences de l'Europe centrale, et donc, je me suis aperçu que je pouvais lire l'italien à force d'écouter mes collègues psychanalystes italiens. Et donc, je lisais, à Venise, en italien, les réflexions d'un Hongrois – *Quelle pitié,* dit-il, *en substance* – je ne sais même pas où j'ai mis le livre, après, je dois dire, j'ai dû le laisser là-bas, en plus –, *que l'unité allemande se soit faite sous les Hohenzollern, ces butors* – c'est moi qui glose un peu –, *ces malappris, ces parvenus, plutôt qu'autour des Habsbourg, qui étaient des gentilshommes, en qui vivaient encore le sens de la* res publica *et de la souveraineté impersonnelle*.

C'est ça qui faisait bon vivre sous les monarques, qui ne se poussaient pas du col, qui ne faisaient pas les petits génies, des monarques qui étaient là en vertu d'un principe institué, remontant on ne sait à quand, par une filiation familiale tranquille qui les faisaient occuper le trône, si je puis dire, en bon père de famille, en ne pensant pas qu'ils avaient à faire preuve de mérite extraordinaire – et qui, même, étaient assez éclairés. Joseph II reste un exemple, bien qu'il soit contesté. Et puis, en effet, ensuite on a vu arriver ces excités de Hohenzollern, qui se sont mis à souhaiter conquérir, et ici, et là, et faire exister leur moi sur la scène du monde, jusqu'à cet abruti de Guillaume II, qui a quand même conduit à la catastrophe européenne – enfin, mégalomaniaque ! Louis XVIII n'aurait jamais fait ça, par exemple. Et Sacha Guitry a très bien capturé ça dans ce petit jeu-là. Et quand je dis *le sens de la* res publica, c'est le sens cicéronien du bien commun, qui fuit, en effet, les personnalités extravagantes, pour une gestion en quelque sorte patrimoniale de l'État.

Avec l'universalisme abstrait est arrivé le nationalisme. Ça, la déduction est là. A partir du moment où on a commencé à parler *pour tout homme*, à partir du moment où on s'est emballé pour le *pour tout homme*, ce qu'on a vu arriver historiquement, c'est le nationalisme, chose inconnue au bataillon avant le dix-neuvième siècle. Donc le *pour tout homme*, l'idéalisme

universaliste, c'est dans les faits payé de... on a vu surgir ces aberrations de nationalisme coupant l'Europe et animant les peuples d'une fureur sacrée les uns contre les autres. *Avec l'universalisme abstrait est arrivé le nationalisme et le règne fatal des héros. Napoléon, Genwick, Bismarck, ??? Guillaume II*, et là, je cite mon Hongrois en italien – *Guillaume II, falso monarca per il quale le esercizio del potere, non è una fusione e un systema di ruoli* – faux monarque, pour qui l'exercice du pouvoir n'est pas une fonction et un système de rôles – *bensi un cimento romanitico* –, mais un ciment, je suppose, romantique –, *eroico* – héroïque –, *spettacolare* – spectaculaire –, *individuale* – individuel. Tout est dit. Et alors, vient Hitler.*Itsvan Bibo* – voilà, c'est le nom du hongrois –, *qu'inspire Gugliemo Ferrero* – qui est un grand historien italien, qu'on a traduit en français l'année dernière, d'ailleurs – *rêve, en 1942, d'une monarchie voltairienne.* Qui pourrait le lui reprocher ? *Il rêve d'un roi philosophe.* Alors, je dis, pour encourager Itsvan Bibo, qui ne peut plus m'entendre – *Patience, c'est aujourd'hui* – 1997 – *l'ère de plus-personne, confère* L'Autre n'existe pas et ses comités d'éthique. C'est-à-dire que, petit à petit, nous aussi, on entre dans une ère, où, en effet, on retrouve quelque chose de ce caractère impersonnel, et où le politique apparaît être pris en charge par un certain type de pantins. Si vous prenez ceux qui assurent les présidences dans un grand pays comme les États-Unis, un pays respectable, et un grand pays aussi, comme la France, vous n'avez pas le sentiment, en effet, que ce soit occupé par des personnes spectaculaires et spécialement héroïques. Et donc, on retrouve petit à petit – c'est ça qui est à examiner –, un autre rapport avec le pouvoir que le rapport tragique et héroïque qu'ont eu avec le pouvoir le dix-neuvième et le vingtième siècle.

Point treize. La grande douleur des libéraux. Pourquoi, pourquoi les hommes ne restent-ils pas dans les limites de la simple raison ? Moi, j'adore lire les libéraux, surtout les libéraux français, parce qu'ils n'ont pas assez de larmes à verser sur la folie de ce pays qui, non seulement a gâché ses chances en faisant une révolution, mais qui persévère en n'étant pas raisonnable, quand ses maîtres lui expliquent comment ça doit fonctionner, et qu'ils ne veulent rien en savoir.

Oui, je peux vous conseiller là-dessus la revue de ces pleureuses, par exemple. C'est une très bonne revue, dont les saints-patrons sont Ernest Renan, Raymond Aron, Tocqueville, etc. C'est la revue *Commentaires*, qui est en train de peupler l'Académie française, puisque, après Monsieur Fumarolli qui en fait partie, monsieur Jean-François Revel y est également entré.

A l'exception des Anglais, qui ont avec le réel ce rapport robuste et sain que célébrait Lacan après guerre. Là je fais une réserve, je dis – *Ils ont ce rapport robuste et sain, à l'exception de Carlyle*, parce que Carlyle a été le grand célébrateur des grands hommes, travaillant complètement du chapeau. C'est lui qui a vraiment lancé le culte du grand homme, y compris en Angleterre. Je ne développe pas. *A l'exception des Anglais, qui ont avec le réel ce rapport robuste et sain, les peuples se racontent des histoires.* Les Anglais se distinguent entre tous les peuples parce qu'ils ne se racontent pas d'histoires, ou alors, ils racontent les histoires de leurs monarques, pour vraiment montrer à quel point c'étaient des nuls, et, quand ce n'était pas des nuls, à quel point, c'étaient des vicieux. Il n'y a absolument pas eu la littérature hagiographique sur la monarchie qu'il y a eue chez nous. *La tristesse des libéraux français est à ranger sur l'étagère des grands affects*

politiques, à côté des nostalgies légitimistes. Les libéraux sont tristes, les légitimistes sont nostalgiques. *Les Anglais ne croient pas aux idées, les Écossais bien davantage, et les Américains tout à fait. C'est d'ailleurs pourquoi les Anglais donnent le ton à l'IPA* – ils ne croient pas aux idées –*, ils gardent leur croyance pour leur privé*. C'est ce qu'explique Lacan, à diverses reprises, dans ses séminaires. Les Anglais, pour eux, les croyances, c'est pour *sweet home*. *Ils gardent leurs croyances pour leur privé, comme un petit délire qui ne fait de mal à personne, et dont on ne fait pas étalage. Si ce réalisme salubre a enthousiasmé Voltaire, c'est que lui était français.* Ce n'est pas la même chose d'être pour le style anglais et puis d'être anglais. Et donc, c'est en bon français que Voltaire, lui, s'est enthousiasmé pour les réalistes. *Voltaire, c'est que, lui, était français, il en a aussitôt fait un système, et radical comme il en est peu, se moquant de tout, et jouant le dessalé.* Et donc, pas du tout dans le style anglais, Voltaire. *C'est ce que ne font pas les Anglais, justement, une fois les idées devenues coutumes, entrées dans l'ordre des choses, ils les respectent comme choses qui existent.* C'est-à-dire que Voltaire a été dépassé précisément par son enthousiasme. Il a cru être à l'anglaise, mais les Anglais, ils savent que c'est des semblants, mais une fois que c'est là bien en place, ils leur laissent soigneusement prendre la poussière. Et ils ne se mettent pas à astiquer tout ça et à énerver tout le monde pour fabriquer une révolution.

J'ajoute – *Quant au non sublime de 1940* – nous sommes le 17 juin, et vous verrez que, dans son séminaire, Lacan célèbre le non du 18 juin ; et, là, je parle du non anglais, sur quoi s'est appuyé le non français, mais il y a eu un Français pour dire ce non d'abord, alors qu'il y a eu une cohésion nationale, pleine et entière, pour dire ce non de la part des Anglais –*, il laisse sur place les calculs de la boutique. Anglomanie n'est pas anglitude.*

Alors, là, il y a un curieux paragraphe, que j'ai relu. C'était le 17 août, en effet, je me souviens bien. Elle vivait encore. Elle n'a eu un accident mortel sous le pont de l 'Alma que quelques jours après. Et c'est ce que j'avais écrit le 17 août.

Point quatorze. Les Anglais cesseront-ils un jour d'avoir l'usage du vieux signifiant royal ? C'est l'enjeu du feuilleton qui passionne encore cet été, le discours de la science trouvant à s'accomplir par les parties de jambes en l'air de Lady Di. Et, en effet, si vous voulez bien vous souvenir, à cette époque, les journaux des vacances étaient pleins de ses amours, et, je disais – *Est-ce par là que va arriver la révolution en Angleterre, et qu'on va se débarrasser de la monarchie ?* – parce qu'on commençait à en parler. Et donc, le discours de la science, qui avait fait supprimer la monarchie en France, dans son résultat catastrophique, en Angleterre s'accomplirait... Bon ! J'ai dit ça quand elle était... – *Les parties de jambes en l'air de Lady Di !* Paix à son âme !... Je ne sais pas ce qu'on va trouver cet été, au mois d'août.

La dialectique a de ces ironies, Pascal appelle ça le nez de Cléopâtre*. C'est du Voltaire. La dialectique est toujours ironique, et chez Hegel d'abord, comme Queneau l'a illustré. Le dimanche de la vie veut dire qu'il n'y a plus de rhéteur à vous tromper.* Il n'y a plus de Barbemolle. Le roman de Queneau, *Le dimanche de la vie*, veut dire qu'il n'y a plus de Barbemolle. On ne peut plus vous tromper avec des au-delà, parce que vous êtes arrivés au dimanche de la vie. *Fin des pouvoirs de la parole, fin de l'histoire, fin de* La petite digression – qui est, en fait, une préhistoire du *Dimanche de la vie* de Queneau –, *on peut commencer à*

dormir. Le rêve logico-positiviste est libéral, chaque mot a sa place – tous consommateurs *–, désossé comme Valentin*. Valentin, c'est le héros du *Dimanche de la vie*. Je pense que Queneau a choisi le mot de Valentin en référence à ce danseur célèbre des cafés-concerts du début du siècle, Valentin-le-désossé. Donc, je dis – *Voilà le rêve logico-positiviste et libéral, chaque mot à sa place, et désossé comme Valentin.*

Quinze. J'accélère un peu pour passer à mon... C'est après que ça commence. La petite digression, *c'est l'*enchiridion *du non-dupe* – c'est-à-dire le manuel du non-dupe. Voilà. Le texte de Voltaire, c'est le manuel du non-dupe. *Qu'est-ce que le non-dupe ? Celui qui se moque des pouvoirs de la parole. Il croit que ce n'est rien que semblant. Cette croyance est erronée, et c'est par là qu' il est débile, qu'il erre, et que, psychanalyste, donc spéculant sur les pouvoirs de la parole, il en devient canaille*. Ah ben ! C'est pas mal expliqué, ça. *Le réel en jeu lui échappe, que lui voile son rire.* Ça, c'est le côté négatif du rire, je l'ai pris un peu autrement ce matin. *Voltaire, pourtant, sait qu'on n'y coupe pas, aux pouvoirs de la parole, voir le topos du dernier paragraphe, sa clausule infinitisante. Quand c'est fini, ça recommence, après un blanc* – The riverrun, past Adam and Eve's.... Ça, c'est le début et la fin de *Finnegans Wake*, avec son aspect de recommencement. C'est le même procédé que vous avez dans les trois lignes de la fin – *Un sourd en lisant cette petite histoire avoua que les aveugles avaient eu tort de juger des couleurs, mais il resta ferme dans l'opinion qu'il n'appartient qu'au sourd de juger de la musique*. Cette phrase, une fois que l'histoire des aveugles est terminée, on comprend que cela continuera jusqu'à la fin des temps.

Pourquoi cette répétition ? Pourquoi, loin de se garder paisible et fortuné, devenir des enthousiastes ? La cécité du conte, dis-je, c'est la castration. Le fait que c'est chez les aveugles, je dis – *La cécité du conte, c'est la castration. Nous avons toujours un sens en moins.* C'est ça que nous avons en moins. Si nous nous reconnaissons dans les aveugles, c'est parce qu'il n'y a pas de rapport sexuel, pour tout dire. *C'est ce que veut dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel.*

Point seize. Cette Petite digression *est un blasphème. Les yeux sont pour ne point voir, le voyant est toujours aveugle* – c'est le modèle de Tirésias. Depuis toujours, on dit que ce sont les aveugles qui voient ce qu'il faut voir, c'est-à-dire finalement le surnaturel, ce qui compte vraiment au-delà des sens. Et donc, je dis – *Le texte de Voltaire est un blasphème contre la parole* ils ont des yeux pour ne pas voir.

Je voudrais savoir ce que voient les aveugles, dit un psychotique. Et je note – *Relevé par Roger Wartel*. C'était dans une journée clinique où il a fait part de ce dit d'un psychotique qui m'a frappé. C'est un psychotique qui savait que les aveugles voient quelque chose que, justement, parce qu'ils sont privés, parce qu'ils représentent l'homme privé, on ne peut leur supposer le savoir des choses invisibles, de ces choses invisibles qui sont niées par Voltaire – c'est l'essence du voltairianisme de nier les choses invisibles. *La sottise des satires est de méconnaître la puissance des choses absentes...* C'est de moi, c'est de moi... Oui-oui. *Lacan n'a pas insisté dans la voie de* Situation de la psychanalyse en 1956. Là, je cite le texte – *Il se fit écouter, il intrigua, il forma des enthousiastes, enfin on le reconnut pour le chef de la communauté*. Je commente en disant – *Mon Dieu ! Mais c'est toute l'histoire de la psychanalyse, et peut-être toute l'Histoire, théorie d'incroyables charismatiques, suivie de leurs interminables cohortes*

bureaucratiques. C'est ce qu'explique Max Weber. Il y en a comme ça certains qui viennent et qui se font écouter. Et puis, après, on s'organise pour garder ça le plus chaud possible, mais pas trop brûlant, et donc, se mettent en place des systèmes bureaucratique. Et je me permets, parce que là je suis au dix-huitième siècle, de résumer toute l'histoire humaine de ça, des incroyables charismatiques, suivis de leurs interminables cohortes bureaucratiques. Voilà. Si on vous demande – *Résumez-moi en une phrase l'histoire humaine* – vous voyez que je monte mes ambitions à chaque fois –, eh bien, vous dites ça, et vous n'avez pas faux. *A condition que leur petite digression ait marché* – c'est-à-dire qu'ils en aient fait marcher d'autres.

La question est seulement de durer. Quand l'artifice est un peu usé – quand l'artifice charismatique, celui qu'il a fallu construire, édifier –*, il devient mettable par le gentleman.* Évidemment, il y a des gens qui ne se seraient jamais engagés avec Freud quand c'était le petit médecin de Vienne, de pas trop bonne réputation, juif en plus, et suivi par quelques dingos. Évidemment, quand c'est arrivé aux Etats-Unis, en 1950, 60, et maintenant, c'est devenu respectable, c'est devenu mettable, la psychanalyse. Donc, il y a un certain nombre, ils sont devenus des gentlemen.

C'est d'ailleurs la même chose en France, il faudrait être respectable. On me dit, par exemple, que parfois que je me tiens pas très bien, pour... Je ne sais pas, qu'est-ce que je suis là ? Attendez. Oui, président de l'Association Mondiale de Psychanalyse.

Évidemment, il faut que ce soit un peu usé pour que ce soit mettable par le gentleman, comme l'indique l'anecdote de Brummell. Quand il recevait un complet neuf – *Pouah !* Il donnait ça à son valet, pour le porter, et puis seulement quand c'était un peu usé, il le mettait sur lui. Un gentleman ne porte que de l'usé. Et c'est la même chose. On ne porte pas le charismatique quand c'est brûlant, on attend que ce soit re-froi-di – *Ne mangez pas votre charisme chaud*.

Heureusement, dis-je, *pour la psychanalyse, c'est mal parti.* Je dis en août 1997, ce n'est pas une allusion à l'actualité.

Point dix-sept. Où tout n'est que théâtre d'ombres, opera bouffa, scénographie de semblants où il y a du réel. Peut-être le réel aime-t-il le semblant, comme l'absolu, dit Hegel, veut être auprès de nous. Ça, c'est une des phrases sublimes de la Préface ou de l'Introduction, je ne sais plus, de la *Phénoménologie.* Hegel dit – *L'absolu veut être auprès de nous*. C'était presque, d'ailleurs, devenu un mot de passe entre François Regnault et moi, quand nous nous connaissions il y a bien longtemps. Quand nous nous rencontrions, nous disions – *L'absolu veut être auprès de nous*. Comme Laurel et Hardy, vous savez... L'un demande – *Qu'est-ce qui sort de la cheuminêe ?* Et l'autre répond – De la fumêe. Et, nous, c'était – *L'absolu veut être auprès de nous.*

La trajectoire analysante de l'impuissance à l'impossible mène simultanément du tragique au comique. La passe en est le Witz*, voire le limerick. Il y faut quelque part un petit clin d'œil.* Là, je dis – *L'œil japonais de Florencia* – Florencia Dassen, c'est une toute récente A.E., c'était la première Analyste de l'École argentine, et qui avait, dans sa passe, raconté le rôle qu'avait eu pour elle, dans son histoire, cliniquement, la fente de l'œil japonais. Et donc, je dis – *Il y faut quelque part un petit clin d'œil dans la passe, l'œil japonais de Florencia.* C'est écrit pour l'Argentine. *Comme le sourd de Voltaire, on tient à son réel à soi, qui est justement ce qu'on ne peut*

connaître. Si tout était faux, si tout était semblant, sophistique, escroquerie, il resterait encore les mathématiques. Stendhal ne respectait que ça, on est pour lui mathématicien ou canaille, ou alors émotif, un peu débile, comme ses héros. Faire le psychanalyste mathématicien a été le rêve lacanien.

Point dix-huit. Voltaire, quelle astuce, quelle ténacité, quelle vaillance ! Il avait tout fait. 89 n'eut qu'à déblayer. Comme il mérite la haine de Joseph de Maistre, admirable puissance du sceptique combattant, de notre Lucien. Je ne vous demande pas si vous connaissez Lucien. *Etonnant enthousiasme de l'incrédule. C'est sans doute qu'il jouissait de crever les outres. Célébré, il fut, par le monde même dont il était la ruine. Il n'avait pas voulu ça – cela n'excuse rien.*

Point dix-neuf. Suspend ton jugement là où manque l'expérience sensible, et tout ira pour le mieux. Voilà la leçon qu'il faudrait tirer de ça. *L'utopie libérale, la discipline logico-positiviste prolonge l'ascèse antique. C'est une façon de faire avec l'Autre barré, faute du savoir, renoncer à l'acte*. Parce que c'est de ça qu'il s'agit. C'est que l'acte, c'est précisément toujours au-delà des bornes du savoir, et que l'invitation des logico-positivistes et des libéraux, c'est précisément – *Pas plus loin que ce que tu peux savoir exactement, parce que tu l'a goûté.* Enfin, tu l'as vu(?). Donc, c'est au fond – *Renonce à l'acte. Une révolution est toujours stupide parce que tu ne sais pas ce qui va arriver.* Ahhh ! Ce qui va arriver, et qu'on ne sait pas, c'est peut-être ce qu'il y a de plus intéressant. C'est peut-être par là que ça passe, comme on dit. Donc, eux, leur façon de faire avec l'Autre barré, c'est de renoncer à l'acte – Erasme, Montaigne, Voltaire. *Descartes n'a pas sa place dans la série, car lui, entre guillemets, « croit au réel ». Mais c'est aussi la puissance des semblants sociaux.* – Pas touche, *dit-il. La psychanalyse est cartésienne, et non pas voltairienne, comme l'a dit Lacan. Le cogito vaut pour l'aveugle, rien ne lui interdit les mathématiques, le divan non plus.*

Point vingt. L'hospice pour aveugles devenu asile de fous. La leçon de Voltaire, sans la satire, se résume à un plat Tenez-vous en aux faits*, qui finira par donner Monsieur Homais* – le pharmacien de *Madame Bovary –, et, au mieux, le délire positiviste.* Il ne faut pas oublier que le positivisme a tout de même été fondé par un délirant. C'est ça qui est le plus beau. *Au mieux le délire positiviste, Auguste Comte, fou comme un lapin. Visitez donc sa Chapelle de l'humanité, rue Payenne, à Paris, où se réunit parfois notre Collège franco-brésilien.* Voilà. Vous verrez quel est le lieu de naissance du positivisme moderne. On aurait voulu pouvoir amener Carnap là, qu'il voit, là, les murs. Il aurait demandé où il était sans doute. *La fiction tient au fait* – ça, c'est pas mal, hein ! – *comme une tique à la peau d'un chien*. On n'arrive pas à les séparer, le fait et la fiction. *Bentham, plus vrai, plus sage, plus Confucius, plus pratique que Voltaire. Parce que c'est un jury.*

Point vingt-et-un. Il y en a encore deux, et après je commence.

Point vingt-et-un. La raison depuis Freud, c'est tout à fait autre chose. C'est tout à fait autre chose que Voltaire. C'est le sous-titre de *L'instance de la lettre*, n'est-ce pas. *La raison depuis Freud, c'est tout à fait autre chose, quelque chose comme les Lumières plus l'objet petit* a, *pour le dire à la façon de Lénine, qui disait* – Les Soviets plus l'électrification. *Sauf qu'avec l'électricité les Soviets tiennent encore le coup, après c'est l'électronique moins les Soviets.*

Point vingt-deux. C'était vraiment comme ça... Je l'ai écrit comme ça, et c'était comme ça. *Point vingt-deux. C'est l'heure de déjeuner*. Sans ça, il n'y

avait aucune raison de s'arrêter, bien sûr. *C'est l'heure de déjeuner, je pense à un Witz, qui doit être dans le* Spicilège *de Montesquieu* – je ne suis même pas allé vérifier depuis –, *et qui dit à peu près* – Vous vous empêchez de dormir pour faire de la philosophie, alors qu'il faudrait faire de la philosophie pour bien dormir. Et donc... Voilà ! j'avais déjà employé le mot. Ben voilà ! *Divertissement de ce dimanche 17 août 97 à Paris.*

Maintenant, m'étant relu, j'ai fait autre chose. Je suis tombé, en me relisant, sur cette phrase, cette expression que j'avais eue, heureuse, surprenante – *C'est la Méduse du* Witz. J'avais commencé par évoquer le silence qui aurait dû être le mien – que, d'ailleurs, je reprends un peu plus tard, en évoquant le *ce dont on ne peut parler il faut le taire*. Je me dis, à me relire, à m'écouter, que cela a peut-être été appelé, tout cela, par le nom de Voltaire. Et en effet, il prend son vol, ce texte. C'est aérien. Comment cela ne plairait pas à Mil-air ? J'en reste bouche bée, je reste à me taire devant ce Vol, si je puis dire. Et qu'est-ce qui est là déjà présent dans ce premier petit point, sinon comment oser parler, comment oser écrire, après Voltaire ? Car la perfection de l'art écrase, stupéfie, rend muet. Cela toujours été comme ça, n'est-ce pas, pour chacun. Chacun est devant le *que dire, que faire après X ou Y ?*

Victor Hugo a inspiré beaucoup de *que dire, que faire après Victor Hugo ?* D'autant qu'on a dû attendre très longtemps le *après Victor Hugo*. Il avait une santé de fer. Et il encombrait, Victor Hugo. Et pourtant, Baudelaire a trouvé sa place, avec un mince recueil, en définitive, au point que Sainte-Beuve lui disait, pour le féliciter, et le décourager de se présenter à l'Académie française – *Ce n'est pas pour des gens comme vous, mon pauvre Baudelaire*. Il lui disait – *Vous avez su construire votre petit kiosque au Kamchatka*. C'est quelque chose comme ça. Et, pour les analystes, c'est comme ça – *Après Freud, que faire ?* Lacan a trouvé la solution. Et, après Lacan, qu'ajouter ? C'est vrai que j'ai vécu sur cette question, comme vous. Malgré tout, c'est déjà là présent, dans cette Méduse du *Witz*, avec son halo de silence.

Ici, évidemment, j'ai dit – *On se trouve en quelque sorte écrasé par la perfection*. Et quand on dit écrasé, on pense à un poids, à une masse, à une opacité. Évidemment, ce qui est spécial dans ce texte, c'est qu'on est écrasé par un vol, on est écrasé par une plume, on est écrasé par une transparence. C'est vraiment – *Plus clair que ça, tu meurs.*

Voilà, j'ai dit *le silence*, et je viens de dire *la mort*. Et c'est pourquoi, à la fin de ce petit paragraphe, je dis – *On s'en libère par le rire.* De quoi on se libère exactement, par le rire ? C'est que, sans doute, derrière la perfection du beau, dans l'écriture comme dans l'art, il y a une angoisse. Et c'est de là que vient ma Méduse du *Witz*. Vient cette alliance entre la Méduse et le *Witz*, après quoi vient le rire.

Le *Witz* méduse, et le rire est la réponse à la Méduse. C'est là qu'on peut retrouver Baudelaire, en effet. Qu'est-ce que le rire ? Il n'aimait pas le rire, Baudelaire. En tout cas, il considérait que le rire était une fleur du Mal, que le rire est satanique, qu'il est, comme je l'ai rappelé, preuve de la chute, qu'on rit d'être supérieur, à partir de la conscience de sa supériorité. Et Voltaire a été haï, pour son rire précisément, pour la puissance de son rire.

J'ai apporté les vers de Musset, dans *Rolla* – *Dors-tu content, Voltaire, et ton hideux sourire / Voltige-t-il encor sur tes os décharnés ?* / C'est gentil, ça ! Vous voyez, le vol est là, Voltaire appelle le *voltige*. *Ton siècle était, dit-on, trop*

jeune pour te lire ; Le nôtre doit te plaire, et tes hommes sont nés. / Il est tombé sur nous, cet édifice immense / Que de tes larges mains tu sapais nuit et jour / La mort devait t'attendre... – quelle haine ! chez Musset, c'est formidable – *avec impatience, / Pendant quatre-vingts ans que tu lui fis ta cour ; / Vous devez vous aimer d'un infernal amour. / Ne quittes-tu jamais la couche nuptiale / Où vous vous embrassez dans les vers du tombeau*. Bon, écoutez, ça suffit comme ça. Ça, c'est le sordide romantique.

Alors, Musset, mais il y a aussi Baudelaire, qui... effectivement, il épargne toujours Voltaire, en définitive. Il lui trouve du goût, etc., alors que, par exemple, il fustige Henri Heine, il parle d'une turpitude de Henri Heine. Mais, dans *Mon cœur mis à nu*, Baudelaire dit tout de même – *Je m'ennuie en France, surtout parce que tout le monde y ressemble à Voltaire*. Ça, si vous voulez, c'est Voltaire vu à partir de 1850, c'est-à-dire le Voltaire de monsieur Homais, c'est le Voltaire de *Madame Bovary*. Mais il voit en Voltaire, par excellence, l'anti-poète. Comme il dit – ce n'est pas gentil, ça non plus – *Voltaire, ou l'anti-poète, le roi des badauds, le prince des superficiels, l'anti-artiste, le prédicateur des concierges*.

Ce qu'il déteste, Baudelaire, parfois, chez Voltaire, c'est, en Voltaire, le tueur du tragique, et, d'une certaine façon, comme il le voit anti-poète, contre toute profondeur, homme de la surface, on peut dire qu'il le considère canaille, puisque la définition de la canaille par Baudelaire est la suivante – *Par canaille, j'entends les gens qui ne se connaissent pas en poésie*. Cela veut dire ceux pour qui il n'existe que la surface, pour qui les choses qui ne se voient pas n'existent pas. Ce sont des canailles, puisque le bien, la justice, etc., ça ne se voit pas, ce sont des valeurs, c'est donc de l'ordre des choses qui sont au-delà de la surface, et donc, c'est solidaire de la poésie, et donc quelqu'un qui ne connaît pas les choses absentes et les choses qu'on ne voit pas, qui nie les choses invisibles, nécessairement est une canaille. Et c'est pourquoi, pour Baudelaire, Voltaire est une canaille. Il ne le dit pas comme ça, mais c'est dans la rangée des canailles, alors que Baudelaire célèbre Joseph de Maistre. C'est pour ça qu'il peut dire – *Voltaire ne voyait de mystère en rien, ou qu'en bien peu de choses*. Et Baudelaire oppose Voltaire à Victor Hugo. Je peux vous lire le passage, si je le retrouve... Voilà. Là, il célèbre, chez Victor Hugo.... *répandu partout, voyant le mystère partout, jusque dans la vache*, comme vous avez vu – *De cette faculté d'absorption de la vie extérieure, unique par son ampleur et de cette autre faculté puissante de méditation, est résulté, dans Victor Hugo, un caractère poétique très particulier, interrogatif, mystérieux, et, comme la nature, immense et minutieux, calme et agité. Voltaire ne voyait de mystère en rien ou qu'en bien peu de choses, mais Victor Hugo ne tranche pas le nœud gordien des choses avec la pétulance militaire de Voltaire.* Ça, c'est formidable, pour ce texte. La pétulance militaire de Voltaire. Il rentre dans le grand problème de l'histoire humaine, et hop ! il le règle en... *Ses sens subtils* – ceux de Victor Hugo – *lui révèlent des abîmes. Il voit le mystère partout, et, de fait, où n'est-il pas ? De là dérive ce sentiment d'effroi, qui pénètre plusieurs de ses plus beaux poèmes. De là, ces turbulences, ces accumulations, ces écroulements de vers, ces masses d'images orageuses, emportées avec la vitesse d'un chaos qui fuit. De là, ces répétitions fréquentes de mots, toutes destinées à exprimer des ténèbres captivantes ou l'énigmatique physionomie du mystère.* Et donc, il met partout le mystère dans *la transparence*

de l'atmosphère, la coupole du ciel, la figure de l'arbre, le regard de l'animal, la silhouette de la maison, etc.

Donc, voilà ce qui est l'anti-Voltaire au dix-neuvième siècle, alors que le monde de Voltaire, c'est un monde sans mystère, un monde sans cachette, sans double-fond, sans au-delà, et qui peut donc inspirer le réalisme plat. Et s'oppose aux profondeurs romantiques la surface voltairienne, Voltaire prince des superficiels, avec l'idée que le secret est en surface.

Maintenant, la Méduse. Le rire, prenons ça, que Lacan récuse pourtant, le rire comme phénomène de supériorité. Et, en effet, Voltaire se moque, Voltaire rit du malheur. Et cela donne, au dix-neuvième siècle, cet autre épisode du *Rouge et le Noir*, où Julien Sorel laisse couler une grosse larme sur sa joue, parce que, étant à table, chez monsieur Valenod, le directeur du dépôt de mendicité, un pauvre est en train de chanter, et Valenod ordonne à un de ses valets de le faire taire. Ce taire-là, faire taire, ce sont les enfants, au dix-neuvième siècle, de Voltaire.

C'est quoi la supériorité dont il s'agit ? Eh bien, pour nous, c'est la supériorité de celui qui a devant celui qui n'a pas. C'est la supériorité du riche. Il y a quelque chose du riche dans le rire, précisément devant qui n'a pas. Et c'est pourquoi il n'est pas abusif de dire que le secret du rire, c'est moins phi. On rit devant moins phi.

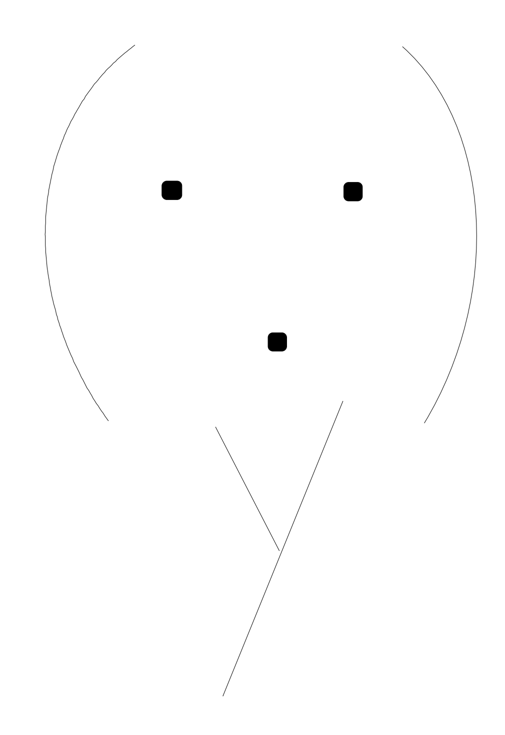
(-□)

C'est pourquoi je dis *la Méduse*. C'est que les mots d'esprit qui fusent, ce sont comme les serpents qui se tordent sur la tête de Méduse, la tête de Méduse avec son rictus. Formidable ! J'ai eu le temps d'aller regarder dans *Le Robert* le mot *rictus*. Il est attesté en 1821 chez Joseph de Maistre, justement. Quand on voit ça, on se dit... Et on comprend. C'est dans la veine de ce Maistre, préféré par Baudelaire à Voltaire, et qui dit – c'est pris du latin – *ouverture de la bouche, bouche ouverte, aspect du rire forcé*. C'est ça le rictus. On voit bien pourquoi cela été, par Victor Hugo, fixé, d'une façon inoubliable, dans son roman *L'Homme qui rit*. Là, c'est le rire honni par les romantiques, le rire de Voltaire, le rire du dix-huitième, qui devient une hideuse blessure sur le visage, le rire pétrifié comme par une malédiction. Et donc, voilà pourquoi je pouvais dire – *On s'en libère par le rir*e. C'est que le rapport du rire s'établit avec l'angoisse de castration. Si l'on veut, le rire c'est toujours un rire de castration, le rire qui vous libère de l'angoisse de castration, comme convulsion. Et, chez Voltaire, ce qu'a d'automatique le rire, c'est qu'il cherche toujours le moins phi de l'autre.

C'est cohérent avec ce que rappelle Freud dans son texte de 1916, *Un parallèle mythologique à une obsession visuelle*. Il est question d'un patient de vingt-et-un ans qui, chaque fois qu'il voit son père, il y a un mot qu'il a en tête, qui est *Vaterarsch*, le cul du père, et en même temps il voit un corps nu sans tête et, sur l'abdomen, représentés les traits du visage. Et Freud dit – *Du point de vue signifiant, ce n'est pas compliqué,* Vaterarsch, *c'est la dépréciation de patriarche*. Et, pour expliquer l'image qui vient, il rappelle d'une façon générale comment il est dépréciatif de représenter un individu par un seul organe, comme dans la caricature, à l'occasion, ou dans l'expression *je suis tout oreilles*, etc. Et alors, il lui revient en mémoire l'épisode de Baubo.

Essentiel, l'épisode de Baubo. C'est Déméter, cherchant sa fille Proserpine, qui est enlevée, en fait, par Hadès, qui arrive à Eleusis, le lieu des Mystères, toute dans son désespoir et sa peine, et qui est accueillie par un couple, et on lui offre à manger. Elle ne peut pas manger, dans son deuil. Et alors, que trouve Baubo, la femme du logis, pour

la distraire. Elle lève sa jupe, elle montre – selon les textes, ce n'est pas clair, son derrière, ses organes génitaux, etc. –, et alors, Déméter rit, devant ce spectacle, devant Baubo montrant sa castration. Et alors, Déméter recommence à manger. Et, en effet, Baubo est souvent représentée la tête voilée, et ce qu'on voit c'est l'abdomen, les seins, le nez et puis ça se représente comme ça.



Freud dit – *Voilà le parallèle mythologique à l'idée obsédante du patient*. Il y a beaucoup plus de choses sur Baubo – ça s'écrit comme ça, Baubo, je ne sais pas comment ça se prononce, après tout. C'est un personnage essentiel dans l'histoire de la castration. On en sait beaucoup plus sur Baubo que Freud n'en savait, mais je passe là.

Le rire, c'est le phénomène qui habite celui qui ne prend pas au tragique la castration, qui ne prend pas au tragique le manque. Alors que les romantiques, si. Ils prennent la castration au tragique, et c'est illisible pour eux, ceux qui ne la prennent pas au tragique. Ils trouvent cela ignoble de ne pas la prendre au tragique. C'est parce que... voilà, les romantiques sont des névrosés. Ça, il n'y a pas de doute. Et la névrose était impensable au dix-huitième siècle. La psychanalyse, alors, on voit bien quelles sont ses conditions – la science, sans doute. Lacan a signalé aussi comme une condition de la psychanalyse la montée insinuante, à travers le dix-neuvième siècle, du thème du bonheur dans le crime.

Mais il y a une autre condition qui se dégage là. Pour que la psychanalyse existe, il a fallu que le manque se mette à exister. Il a fallu une positivité du manque. Il a fallu que le manque ne soit pas rien, ou que le rien devienne un objet petit *a*. Et, à cet égard, il a fallu, en effet, ce vers quoi Kant s'est avancé, à savoir l'existence du mal radical, et il a fallu la *Phénoménologie de l'esprit*, comme condition de la psychanalyse.

Je soulignerai, pour montrer comment ça se tient tout de même, que Victor Hugo, qui voyait le mystère partout, ça palpite, etc., dans les cieux, le regard de la vache, etc. Mais qu'est-ce qu'il y a dessous ? Il y a sa passion frénétique pour le sexe de la femme. Si vous voulez vous en faire une idée, relisez *La Cousine Bette*. Le personnage du général Hulot, c'est Victor Hugo. Et son but, jusqu'à son dernier souffle – et il est mort grand-père, les cheveux blancs, il a été enterré au Panthéon, et suivi par toute la nation française –, sa passion, jusqu'à son dernier souffle, c'était d'obtenir d'une femme qu'elle lève ses jupes. Et, en plus, de prendre des notes là-dessus, qu'on a. Voilà ce qui animait la passion du mystère frémissant(?)... Et il avait, pour la fente féminine, la même passion, et la même passion comptable, que celle de Montherlant pour l'anus des petits garçons, qu'il appelait *la couronne*. Et, dans sa

correspondance saisissante avec Roger Peyreffite, ils comptent chacun combien de couronnes ils ont eues aujourd'hui. Parce qu'ils courraient tous les jours, ces gars-là.

On voit bien, au dix-huitième siècle, on peut dire *il y avait bien des pervers.* Peh ! Les pervers, c'étaient une variation combinatoire. De la même façon que *comment peut-on être persan ?* veut dire, selon la logique du message inversé, *comment peut-on être français ? comment peut-on être pervers ?* c'était simplement *comment peut-on ne pas l'être ?*. C'est seulement quand est arrivé ce que Lacan a résumé sous le nom de la reine Victoria, c'est-à-dire quand est arrivé l'érection, si j'ose dire, d'une norme sexuelle, qu'en effet la perversion a pris consistance.

Ce qui est très amusant, c'est que le dix-neuvième, le vingtième, ce sont des siècles tragiques. On n'en veut plus. On sort. Mais peut-être que le vingt-et-unième ressemblera un petit peu au dix-huitième. On dirait qu'on s'avance vers une nouvelle forme de variations combinatoires, avec une ère de plus-personne, comme je disais. Évidemment, cela prend la forme du *pas sérieux*.

Reportons-nous à Batkine pour voir quel était le sens du rire au Moyen Âge. C'était le carnaval. C'était un événement social, c'était le rabaissement du sublime et du sacré par le caca-pipi, boudin. Il ne faut pas oublier *boudin*, me rappelle ma petite-fille. C'est-à-dire le corps matériel saisi comme objection faite au signifiant idéal. Et le rire permettait de retrouver le lien social, tandis que, à l'âge classique – et on peut l'étendre aussi au dix-neuvième siècle –, le rire a été civilisé, c'est devenu la satire, la fable, le vaudeville, et même temps désocialisé, le rire est devenu subjectif, discipliné, de bon goût.

C'est devenu le sarcasme. Comme on sait, *sarcasmos* veut dire *mordre la chair*. Alors que le premier rire, le rire médiéval, c'est la chair qui s'étale dans le carnaval, nous, nous sommes passés par le sarcasme, qui veut dire mordre la chair. Ce n'est pas le même rire.

On entre peut-être aujourd'hui dans une ère au-delà du sarcasme. C'est ce que suggérait un essayiste, où le rire passe plutôt par le jeu. C'est l'humour désinvolte, un peu farfelu, le *cool,* le rire comme preuve d'être *cool*, et que, donc, les injonctions se tiennent à distance. C'est d'ailleurs ce qui rend illisible, maintenant, le principe hiérarchique, l'austérité, la coercition. On veut la détente, la flexibilité et l'ouverture. Il n'y a plus tellement de mots d'esprit et de blagues, on ne se raconte plus des histoires drôles, parce que c'est maintenant dans l'atmosphère qu'est l'humour, l'humour fade, l'humour qui désubstantialise, le *keep smiling*. Que les personnes de nationalité américaine qui sont dans l'assistance veulent bien m'excuser... Enfin, s'ils sont ici, c'est en général qu'ils n'aiment pas tellement le *keep smiling* américain.

On va vers une ère de quoi ?... On est déjà dans le culte de l'inconsistance, de la variation pure et sans norme, en même temps que de l'assomption du semblant, et le semblant gagnant sur le réel, si je puis dire, y compris ce semblant que sont ce qu'on appelle les réalités virtuelles.

Il va falloir que je vous libère, maintenant. Je ne mentionne que pour mémoire la place que je voulais faire ici au valet des valets, à celui qui incarne justement la différence entre l'idéal et la jouissance grossière, à Ruy Blas, qui, quand, au moment où les Grands d'Espagne dévorent joyeusement l'Empire, tout à la particularité de leur acquisition, entre dans la pièce comme le représentant de l'idéal, incarne la protestation de l'idéal, et le génie de Hugo c'est d'avoir fait, représentant de

l'idéal, précisément, un valet, un valet d'après l'émancipation, bien sûr, de la Révolution, mais un valet. Au fond, Ruy Blas, c'est le valet héroïque. – *Bon appétit ! Messieurs*, dit-il. Et Hugo écrit – *Tous se retournent. Silence de surprise et d'inquiétude. Ruy Blas se couvre, croise les bras, et poursuit, en les regardant en face : Ô ministres intègres... etc.* C'est le valet héroïque, le valet malheureux, le valet amoureux, le valet chevaleresque, c'est-à-dire celui qui a remplacé le maître dans tous ses prédicats, sauf que c'est un valet. Ruy Blas, c'est la figure d'après Figaro. Figaro, il peut se marier. Il y a le *Mariage de Figaro*. Alors que, justement, *Ruy Blas*, c'est l'histoire du mariage impossible de Ruy Blas. Et, entre les deux, il y a eu la Restauration, c'est-à-dire, comme j'ai dit, ce qui a croulé et qu'il a fallu réparer. Et ce qui est beau, dans la tirade de Ruy Blas, c'est son appel au père mort – *Charles Quint, dans ces temps d'opprobre et de terreur, que fais-tu dans ta tombe, ô puissant empereur ? Ô, lève-toi, viens voir. Les bons font placent aux pires, ce royaume effrayant fait d'un amas d'empire penche, il nous faut ton bras. Au secours ! Charles Quint, car l'Espagne se meurt, car l'Espagne s'éteint. Hélas ! ton héritage est en proie aux vendeurs. Tes rayons, ils en font des piastres, tes splendeurs, on les souille. Ô géant, se peut-il que tu dormes. On vend ton sceptre au poids, un tas de nains difformes se taillent des pourpoints dans ton manteau de roi. Et l'aigle impérial, qui jadis sous ta loi couvrait le monde entier de tonnerre et de flammes, cuit, pauvre oiseau plumé, dans leur marmite infâme.* Ruy Blas, notez-le, quand il commence à dire ça, il se couvre. C'est la notation de Hugo. Se couvrir, c'est le privilège des grands d'Espagne. Et, comme le note Freud, dans son article de 1916, *Une relation entre un symbole et un symptôme*, le chapeau est un symbole de l'organe masculin. Et je cite là le passage de problème des obsessionnels, à savoir s'ils doivent enlever leur chapeau avant ou après l'autre quand ils se croisent dans la rue. Maintenant, on n'a plus de chapeau, donc ça s'est déplacé ailleurs. *Dans la rue, ils sont sans cesse aux aguets pour voir si quelqu'un de leur connaissance les a salués le premier en ôtant son chapeau ou si cette personne semble attendre leur salut, et ils renoncent à nombre de leur relation en faisant la découverte que l'intéressé ne les salue plus ou ne répond plus convenablement à leur salut. Ces problème de salutation, dont ils saisissent l'occasion au gré de leur humeur, sont pour eux sans fin. Cela ne change également en rien leur comportement que de leur rappeler ce qu'ils savent tous du reste que, en ôtant leur chapeau, leur salut signifie un abaissement face à celui qu' on salue, que, par exemple, un grand d'Espagne jouissait du privilège de rester le chef couvert devant le roi, et que leur susceptibilité en matière de salutation a donc pour signification de ne pas se présenter comme inférieur à l'opinion que l'autre a de lui même. On pourrait facilement trouver la source de ce renforcement dans la relation au complexe de castration.*

Ici... je crois que je vais laisser. Je commençai là le commentaire précis du texte de Voltaire, je terminai de nouveau sur Beaumarchais, et, comme il est quatre heures moins le quart, je vais vous dire ce qui devait être ma dernière phrase empruntée à Baudelaire, parce que j'ai toujours voulu finir ces divertissements sur une parole positive, sur une parole... La première fois, cela a été la forte mamelle de la vache de Victor Hugo. La seconde fois, cela a été le génie de Nietzsche, le génie du cœur, et là, je voulais seulement terminer par cette phrase pathétique de Baudelaire dans *Mon cœur mis à nu – Donnez-moi la force de faire immédiatement mon devoir,*

tous les jours, et de devenir ainsi un héros et un saint.

Merci.

17 juin 1998

(fin du Cours et fin de l'année)